mihai ralea

ISBN 973-21-0466-X

1446

Lei 2 000

editura minerva

Mihai Ralea a scris *Explicarea omului* în ultimii ani ai celui de al doilea război mondial și a tipărit-o imediat după sfârșitul lui. Umanitatea se găsea la capătul unei perioade istorice teribile; interogațiile cu privire la natura și esența lui *homo humanus* se puneau cu o acuitate fără precedent. Cele mai diferite concepții filozofice ale timpului și-au formulat răspunsul lor... Gândirea filozofică românească a adus prin *Explicarea omului* un răspuns demn într-un asemenea concert de voci divergente. La trei ani de la apariție cartea a fost tradusă în franceză (de către Eugen Ionescu) și a apărut în 1949 la Presses Universitaires de France.

N. TERTULIAN

446

mihai ralea

fondată în 1895 bpt serie nouă

mihai ralea

explicarea omului

Ilustrația copertei: ANTON SLAVNICU

mihai ralea

explicarea omului

EDIȚIE ÎNGRIJITĂ
DE N. TERTULIAN
PREFAȚĂ ȘI TABEL CRONOLOGIC
DE FLORIN MIHĂILESCU

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1996
EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

UNIVERSITATEA „OVIDIUS"
CONSTANȚA
BIBLIOTECA
CENTRALĂ
Nr. inv. 254520

Pentru această ediție toate drepturile rezervate Editurii Minerva (B.P.T.).

ISBN 973-21-0466-X

PREFAȚĂ

UN UMANIST MODERN

În sensul său cel mai cuprinzător, umanismul se definește, după cum se știe și se admite în genere, prin totalitatea preocupărilor care au ca obiect omul, în aspirația de a-i înțelege esența, dar și de a contribui la o mereu mai înaltă valorificare a lui. Problematica esenței umane a intrat în aria de cercetare a unei discipline care și-a precizat mai bine statutul abia în secolul nostru și care s-a impus în cele din urmă sub denumirea de antropologie filosofică. În schimb, exaltarea omului și antropocentrismul viziunii generale asupra lumii își demonstrează un vădit statut ideologic, motiv pentru care ele au și fost refuzate, cu argumente diferite, atât de umanismul creștin, cât și de așa-numitul „antiumanism teoretic" al structuraliștilor din ultimele decenii. Pe de altă parte, înțelesul de atitudine a celor care „resping orice credință religioasă și susțin că nu trebuie să ne preocupe decât bunăstarea oamenilor din lumea de aici, considerată singura reală" (A. Flew: *Dicționar de filosofie și logică*, Editura Humanitas, 1996, p. 347) ni se pare foarte îndoielnic și în toate cazurile marginal.

În ambele accepții principale, atât antropologică sau disciplinară, cât și ideologică și militantă, Mihai Ralea a fost de la începutul și până la sfârșitul carierei sale intelectuale un umanist. În centrul tuturor interogațiilor lui a stat în permanență omul (v. și Ion Biberi: *Lumea de mâine*, Editura Forum, 1945, p. 85), abordat și analizat în cele mai

diverse, dar și mai adecvate perspective: sociologică, psihologică, filosofică, literară, culturală, istorică, politică, pragmatică, morală, religioasă etc. Concluzia ultimă a gânditorului a fost și a rămas pe parcursul întregii sale existențe una ireductibil optimistă, nelipsită nici un moment însă de luciditate și de forța unor argumente originale și convingătoare.

Primele sale lucrări, după întoarcerea de la Paris în 1923, tratează despre *Problema inconștientului* și *Formarea ideii de personalitate*, iar în 1925 tânărul colaborator al lui G. Ibrăileanu la *Viața românească* publică o mică *Introducere în sociologie*, în care își expune o primă viziune sistematică, pe baze durkheimiste, asupra omului privit în interdependența lui cu ambianța comunitară. Preocupările de psihologie și sociologie vor alterna continuu de acum înainte, dublate de o eseistică literară, filosofică și politică, la care autorul aplică în mod predilect, într-o bună tradiție moștenită de la maestrul său, premisele, criteriile și instrumentele acestora. La maturitate, cam după 40 de ani, gânditorul, care manifestase întotdeauna un interes preponderent pentru sinteză, se lasă ispitit tot mai frecvent de încercarea de a purcede la o închegare mai originală a concluziilor sale de până atunci. „A pune ordine în idei e un act de salubritate ideologică", va spune chiar el la un moment dat *(Scrieri*, vol. 1, Editura Minerva, 1972, p. 2). Așa se face că, în anii ultimului război mondial, începe să redacteze cartea care va deveni opera lui capitală, *Explicarea omului*, și care va apărea în 1946 la Editura Cartea românească, fiind publicată trei ani mai târziu și la Presses Universitaires de France, în traducerea franceză a lui Eugen Ionescu, semn al bunelor relații dintre acesta și autorul ei.

Izvoarele magistralei lucrări sunt vechi și pot fi descoperite într-un eseu tipărit în *Viața românească* din 1928, sub titlul *Definiția omului* (care va fi inclus în carte sub forma unui capitol) și chiar mai înainte, în articolul din 1927 despre Tudor Arghezi, apărut și el în paginile aceleiași reviste, de care Ralea avea să-și lege definitiv numele, destinul și până la un punct opera însăși. În aceste texte, se găsește miezul concepției sale originale cu privire la *amânare* sau la inhibiția creatoare ca fenomen

definitoriu fundamental al ființei umane. Ideea l-a urmărit necontenit pe autor, însă prima ei constituire sistematică s-a produs abia în anii 1942–1943, sub forma unui curs universitar de antropologie filosofică, ținut la Facultatea de Litere și Filosofie din București și ale cărui capitole sunt aceleași cu ale viitoarei cărți, unde li se va adăuga încă un text important, capitolul final, *Ceea ce e nobil*, un *Cuvânt înainte* și câteva *Concluzii*. Dacă și noul capitol, al X-lea, își află sorgintea într-una din disociațiile volumului *Valori* din 1935, publicată și ea prima dată tot în *Viața românească*, încă din 1926, prefața și concluziile sunt în mod evident scrise în vederea tipăririi cărții în 1946 și poartă urmele unui proces de evoluție spirituală care îl va conduce în final pe Ralea la abjurarea sau măcar corectarea, deseori apreciabilă, a multora dintre concepțiile lui anterioare. În intervalul dintre 1944 și 1946 interveniseră schimbările politice prea bine cunoscute, iar fostul ministru al lui Carol al II-lea din 1938 preluase, la 6 martie 1945, portofoliul Artelor în cabinetul zis de „largă concentrare democratică" al lui Petru Groza.

Adeziunea lui Mihai Ralea la noul regim lasă asupra operei sale o amprentă care trebuie explicată. Autorul nostru fusese încă din tinerețe, din nou în linia unei anumite tradiții intelectuale ieșene, ceea ce se cheamă un om de stânga. Elev al lui Ibrăileanu, mare admirator al lui C. Stere, el le va împărtăși acestora ideile și idealurile poporaniste, iar în 1927 va deveni membru al Partidului Național-Țărănesc, pentru ca, un an mai târziu, să obțină un loc în Parlament ca deputat P.N.Ț. Alături de prietenul său Petre Andrei, de Armand Călinescu și Mihail Ghelmegeanu, el va reprezenta gruparea mai radicală care se va îndepărta de partid după pactul de neagresiune electorală, încheiat de Iuliu Maniu cu Garda de Fier în 1937. În 1943 își va întemeia propriul său Partid Socialist-Țărănesc, care va intra în același an în Frontul Patriotic Antifascist, iar după 23 august 1944 va adera la platforma politică a F.N.D. Și astfel evenimentele îl vor conduce treptat pe Ralea până la ipostaza binecunoscută de demnitar al regimului comunist și chiar de „colaboraționist", așa cum unii azi găsesc temei de a i-o reproșa.

A fost el însă realmente un partizan al ideii și al regimului totalitar? Iată o întrebare complicată, căreia nu i se poate da decât un răspuns pe măsură. În primul rând, sunt câteva lucruri simple care se uită. Poporanismul s-a născut prin desolidarizarea de mișcarea socialistă, iar țărănismul a evoluat în aceeași direcție. Și unul, și altul porneau de la criteriul specificității noastre economice și socio-culturale și respingeau atât internaționalismul comunist, cât și capitalismul internațional. Soluția lor ar fi putut fi cel mult un „socialism agrar", cu conservarea integrală a normelor democrației și vieții libere parlamentare. Ralea era cu trup și suflet atașat concepției privind emanciparea și eflorescența individului în cadrele unei armonioase integrări comunitare. Se trece de asemenea ușor peste împrejurarea că, dacă Ralea ar fi fost mânat de alte simpatii politice, el ar fi fost de bună seamă liber și în tinerețe, după cum și mai târziu, să intre, nu neapărat într-o organizație care fusese scoasă în afara legii, precum partidul comunist, dar măcar în rândurile social-democrației. Or fruntașul țărănist nu s-a gândit niciodată la o asemenea ipoteză. Dacă evoluția lui de după război s-a consumat așa cum o cunoaștem, ea se explică prin faptul că, după 1947, partidele românești tradiționale („istorice") au fost interzise, lăsând astfel locul lungii și dezastruoasei domnii a partidului unic.

Deși nescutit de momente critice și chiar de primejdii majore (V. și Mihail I. Dragomirescu: *Amintiri despre Mihail Ralea*, în *România literară*, 20 septembrie 1990, p. 7), destinul lui Ralea nu-l putea conduce către închisorile de la Aiud sau Râmnicu Sărat, ca pe Maniu și pe Mihalache. Apartenența lui la cercul *Vieții românești*, radicalismul său de stânga, pe care niciodată nu și l-a ascuns, precum și unele relații personale l-au îndreptat cu totul dimpotrivă, tocmai spre șirul demnităților oficiale pe care le-a avut și le-a deținut fără întrerupere până la moartea lui, în 1946. Este nelndoielnic că asupra scrisului său de după 1948 consecințele acestei evoluții au fost deplorabile. Din fericire însă, *Explicarea omului* din 1946 se află într-o situație cu mult mai privilegiată și, în definitiv, mai reprezentativă pentru autorul ei, deși, cum semnalam deja, ecourile conjuncturii socio-politice se pot înregistra fără prea mare greutate și aici.

Încât putem cu oarecare limpezime izola ceea ce aparține gânditorului dintotdeauna și ce se datorește unei prea rapide și mult prea proaspete alinieri.

E, mai întâi de toate, evident mica prefață care ne prezintă cartea și unde Marx, Engels, Lenin și Stalin sunt citați ca autorități tutelare, așa cum îi vom regăsi pe primii doi și în concluzii. De reținut rămâne totuși faptul că Ralea nu se dă înapoi de a-l include printre aceștia și pe maestrul parizian al tinereții sale, Emile Durkheim, după cum nu ezită să sublinieze complexitatea reală a ideii de determinism, care este departe de simplismul caricatural al viziunii sociologiste ce va urma: „În linii generale, suprastructura ascultă de ordinele ori măcar de influențele hotărâte și inevitabile ale structurii. Cauzele însă fiind multiple, ele se interferează și rezultatul devine complex" (cf. p. 351 în ed. de față) *. Ralea citează, de asemeni, în deplină libertate de spirit, și pe Max Scheler, pe Ludwig Klages, pe Arnold Gehlen sau pe Schopenhauer, Hegel și W. James, cu toate că opțiunea lui declarată merge acum desigur către... materialismul dialectic. Concluziile se înscriu și ele pe linia acestei opțiuni, punându-i la contribuție pe Engels și pe Plehanov, dar insistând în chip pozitiv asupra unei teme care va constitui după aceea obiectul unor meditații stăruitoare ale lui Ralea: dialectica datului și a construitului, o relație pe care în definitiv o descoperim și în structura de adâncime a întregii cărți.

Este într-adevăr o împrejurare indiscutabilă că gândirea lui Ralea a pornit de la o pereche conceptuală care a mobilizat atenția multor filosofi ai tuturor timpurilor: natura și viața pe de o parte, cultura și civilizația, pe de altă parte. Iar de la teoria lui Darwin cu privire la originea omului și până în epoca noastră, efortul de clarificare a mers în direcția diferențierii ființei umane de animalele care îi sunt mai apropiate din punct de vedere biologic: omul a fost interpretat fie ca o entitate absolut distinctă, fie ca o performanță pur și simplu graduală pe o scară de dezvoltare comună a

* În continuare trimiterile la *Explicarea omului* se vor face numai la paginile ediției de față (n. red.).

tuturor ipostazelor vieții. E vorba de cele două soluții pe care W. Sombart le-a numit hominism și animalism, în importanta sa lucrare *Vom Menschen* din 1938. Dacă, la noi, Blaga a văzut în om produsul unei mutații ontologice, Ralea îl va socoti și el rezultatul unui salt, de esență însă în primul rând sociopsihologică, de pe urma căruia se vor naște cu timpul toate formele culturii și civilizației umane. Omul este și el, în concepția gânditorului român, un fel de animal, dar unul care a dobândit o posibilitate suplimentară, specifică și esențială pentru afirmarea sa ca ființă creatoare: posibilitatea de a-și stăpâni, de a-și întârzia, amâna și chiar suspenda reacțiile. În vreme ce animalul răspunde în chip reflex, instinctual la provocările mediului, omul ezită să reacționeze, pune o distanță între sine și stimulul exterior, introduce așadar o așteptare, ia o atitudine de expectativă, pentru a alege răspunsul cel mai adecvat, inhibându-și conștient reacția instinctuală. El își creează chiar dificultăți, obstacole, piedici imprevizibile și artificiale, mergând câteodată împotriva însuși interesului său vital. În acest înțeles, Ralea declară omul un animal absurd: „omul, pentru prima oară în istoria evoluției speței, e capabil și de mai mult: el poate anihila însăși viața din el, cu voință conștientă și cu matură reflecție. Pentru întâia oară un organism se abate astfel de pe linia dreaptă a interesului vital. Din punct de vedere biologic strict, omul e primul animal absurd, voiesc să spun singurul căruia i se întâmplă să meargă contra instinctului de conservare" (p. 38).

Cu ce se umple însă spațiul ezitării și al expectației între stimulare și act? Trecând în revistă mai multe încercări de definire a „omeniei" (sau „ominei", cum îi zice în curs), adică a calității de a fi om, Ralea le obiectează pe rând de a nu întruni condiția deplină a specificării și consideră că nici omul rațional al lui Aristotel, nici cel vorbitor, ipostază de fapt a celui dintâi, nici omul capabil de obiectivitate al lui Sombart, nici omul acțiunii, „homo faber" al lui Bergson, și nici cel social sau relațional, de la același Aristotel („zoon politikon") până la L. von Wiese, nu reprezintă altceva decât manifestări derivate dintr-o altă esență. Întemeiat totuși pe unele idei desprinse din Marx Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928), întărite de lectura cărții mai noi din

1940 a lui A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, gânditorul român accentuează caracterul de opoziție la stimuli, pe care-l pune în lumină comportamentul uman. Omul este o ființă care spune „nu", un „Neinsagenkönner", un „ascet al vieții", expresie folosită de Scheler și prezentă încă mai dinainte în lucrarea din 1904 a lui J. Mack *Das spezifisch Menschliche und sein Verhältnis zur übrigen Natur*. El, omul, are această facultate specifică de a-și anula trebuințele vitale prin intelect, prin idei și reprezentări. Interesant și curios rămâne faptul că, deși Ralea încearcă să relativizeze diferența dintre instinct și inteligență și recunoaște animalelor superioare anume acte care pot fi socotite în definitiv inteligente, deși prin urmare el contestă definiția aristotelică a omului ca ființă rațională, în realitate teoria lui despre amânarea și inhibiția reacțiilor vitale se dovedește tot o teorie a inteligenței și, prin urmare, a rationalității umane. În mai multe locuri revine el asupra funcției acestora de a interveni și suspenda actul instinctiv: „Inteligența se deosebește de instinct prin creșterea numărului reacțiunilor posibile la o situație determinată și prin intervalul între *excitație și reacțiune*... Ideea se interpune între excitația senzorială și reacția motrice; de unde urmează controlul răspunsului, inhibiția răspunsului insuficient, construcția unui act complex... creierul e un organ de posibilități. Între excitație și reacție el intercalează contingențe viitoare (H. Delacroix). Nici un fenomen sufletesc, afară poate de voință, nu realizează mai complet funcția amânării ca inteligența" (p. 93).

Este însă drept că viziunea lui Ralea se dorește mult mai cuprinzătoare, subliniind complexitatea și bogăția procesului evolutiv care a condus de la animal la om și care „nu s-a făcut numai în sensul inteligenței" (p. 27), ci a produs o transformare profundă a întregii noastre vieți sufletești: „Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om, e mai mult decât aptitudinea sa de a gândi. E toată acea țesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicații sentimentale, de credințe ori îndoieli, de speranțe, de dorințe ori renunțări, cu un cuvânt, structura globală a unui suflet omenesc, cu logica și contradicția, cu claritatea și obscuritatea lui" (p. 27). O asemenea

viziune umanizează cu siguranță teoria intelectualității ca „scădere a vieții" (passim) și convine foarte bine convingerii lui Ralea cu privire la interdependența funcțiilor sufletești. Pe de altă parte, nu putem să nu constatăm că practic ideea de amânare și inhibiție activă, de control al excitabilității și al reacției este utilizată cu precădere pentru a privilegia facultatea inteligenței umane în opoziție cu provocările naturii și ale propriei vitalități.

Așa cum s-a arătat, teoria amânării i-a fost sugerată lui Ralea de concepția psihologului francez Pierre Janet, pe care l-a audiat în perioada doctoratului său parizian, cu privire la așa-numitele „acte suspensive", mărginite însă la planul mai special al percepției, în vreme ce autorul român o extinde la întreaga viață sufletească a omului și mai cu seamă la activitatea lui intelectuală. Însă ideea de reacție întârziată și de stăpânire de sine în raport cu mediul și cu biologia i-a putut fi consolidată lui Ralea și de alte anticipări, unele chiar destul de vechi, mergând de la Kant, Schopenhauer și mai ales Spencer până la H. Bergson, Th. Ribot, H. Delacroix, G. Simmel, L. Klages, K. Bühler sau, în fine, S. Freud, cu celebra sa teorie a refulării (v. și C. Rădulescu-Motru: *Curs de psihologie*, ediția a II-a, 1919, p. 283, și P.P. Negulescu: *Geneza formelor culturii*, Editura Eminescu, 1984, pp. 140–143). Împrejurarea probează încă o dată adevărul binecunoscut că puține lucruri sunt cu totul noi sub soare și că, așa cum susținuse în repetate rânduri Lovinescu, ideile circulă, încât originalitatea lor e conferită în ultimă instanță doar de ceea ce fiecare face din ele. Or, din teza amânării sau, într-o formulă care ni se pare mai exactă, a *inhibiției creatoare*, Ralea a făcut cheia de boltă dacă nu a unui sistem metafizic – pentru că disprețuia sistemul, socotindu-l un semn al senilității și al sclerozei –, atunci în orice caz a unei viziuni și explicații coerente, esențiale și generale a condiției umane, așa cum ne rămâne să demonstrăm mai departe.

Înainte de a face acest pas, ni se impune însă, pe lângă indicarea sugestiei și influenței diverselor surse intelectuale menționate, și o altă determinare, care îl va fi condus foarte probabil pe Ralea la adoptarea soluției lui intelectualiste și integraliste deopotrivă. Întors de la Paris în

1923, el găsește societatea și cultura românească într-un proces de ebuliție și metamorfoză, a cărui direcție nu va câștiga pe de-a-ntregul asentimentul lui. Campania antiraționalistă, resuscitarea vitalismului și a spiritualismului mistic, fervoarea debordantă a trăirii și a experienței, opoziția dintre cultură și civilizație, dintre biologie și logică, dintre forța dezlănțuită și drept, dintre individ și masă se izbesc în tânărul și foarte energicul publicist al *Vieții românești* de unul dintre opozanții lor cei mai categorici. Fără rigidități pedante și dogmatice, fără cine știe ce inflexibil și intransigent aer partizan, ci dimpotrivă într-un stil de mare mobilitate și deschidere intelectuală, Ralea se va situa, cu o hotărâre totuși infatigabilă, pe o poziție potrivnică tuturor tendințelor vitaliste și spiritualiste ale chiar propriei lui generații, fie că aparțineau mișcării de la *Gândirea*, fie discipolilor eminenți ai lui Nae Ionescu. El a putut face astfel mai curând figură de „bătrân", mai apropiat de raționalismul mentorului său Ibrăileanu, ca și al unui adversar literar ca Lovinescu decât de Eliade sau Cioran. Nu ni se pare deloc exagerat să avansăm ipoteza că întreaga construcție ideologică și filosofică a lui Ralea a fost un fel de replică, adesea cătuși de puțin disimulată, la adresa nietzscheianismului , a „Lebensphilosophiei", a intuiționismului și a existențialismului incipient, o replică – trebuie spus neapărat – deloc obtuză și neînțelegătoare, ci dimpotrivă de o admirabilă eleganță și, s-ar zice chiar, sportivitate. Apologia valorilor rațiunii, într-o atmosferă socială, politică și culturală în care ele s-au văzut în diferite feluri puse în dificultate, rămâne nu numai un incontestabil merit al lui Ralea, dar constituie însuși procesul de elucidare și gestație din care s-au născut întreaga lui poziție spirituală și operă de gânditor și om politic. A-i imputa acum că nu s-a asociat la susnumitele orientări ale generației lui înseamnă a uita la ce consecințe catastrofale au condus ele și este deosebit de semnificativ faptul că unul dintre tinerii acestei generații, care s-au delimitat cu mai multă severitate de tendințele ei periculoase, anume Eugen Ionescu, a fost și unul dintre cei mai sinceri și mai devotați admiratori ai lui Ralea.

Constantă a întregului scris al eseistului de la *Viața românească*, respingerea vitalismului și a biologismului stă fără îndoială la baza întregii

construcții ideatice din *Explicarea omului*. Ființa umană apare aici ca rezultat al unei duble inhibiții: biologice și socioculturale. Anularea constrângerilor datului natural nu face decât să înlocuiască o determinare prin alta și anume prin aceea a lumii artificiale create de om, o lume a valorilor, a culturii și civilizației tehnice. După ce trece în revistă etapele istorice ale umanismului – indicând afirmările și absențele ideii de om, acestea din urmă datorate privilegierii preocupărilor alternante pentru divinitate, natură sau societate – și după ce, examinând principalele concepții antropologice, și-o configurează pe a sa în liniile ei generale, Ralea procedează sistematic la culegerea, printr-o amplă investigație a disciplinelor umane, a tuturor dovezilor și argumentelor menite să consacre principiul cardinal al teoriei sale: amânarea ca formă specific umană de răspuns la stimul. Defilează astfel prin fața noastră, ca într-o adevărată pledoarie filosofică, domeniile antropologiei fizice (capitolul III), psihologiei (cap. IV), sociologiei (cap. V), eticii (cap. VI), esteticii (cap. VII), religiei (cap. VIII) și economiei (cap. IX), toate privite și explicate din aceeași perspectivă a principiului amânării. Expediată pe ușă, tehnica unificatoare a sistemului se reîntoarce evident pe fereastră. Căci a înfățișa atâtea planuri ale existenței ca prezidate de un singur mecanism, ca răspunzând unei invariabile scheme euristice nu poate fi decât demersul unui spirit de sinteză și al unei vocații sistematice cu neputință de disimulat. Inteligentul și mobilul eseist se va fi speriat întrucâtva de implicația vădită a ambițioasei sale întreprinderi, formulând rezerva mai curând diplomatică față de orice globalism hermeneutic și optând mai mult din oportunitate pentru un „oarecare spirit de descentralizare". În realitate, ca și exaltarea sistemului, și desconsiderarea lui trebuia în definitiv interpretată tot ca o prejudecată. Căci nimeni nu poate pretinde viziunii sistematice să integreze și să lichideze astfel infinita și mereu productiva diversitate a lumii, ori fie și a unui singur domeniu al ei, ci numai să surprindă „legea" lor de structurare și de funcționare, altfel zicând, principiul general explicativ.

Tentativa lui Ralea de a aplica ideea de amânare la întreaga sferă a existenței umane nu poate fi înțeleasă pe deplin decât prin includerea ei în cadrul mai larg al opoziției dintre natură și om. Acest raport de opoziție constituie o veche temă a reflecției filosofice. Ralea îl privește

prin prisma a ceea ce numește el „dialectica bucolicului și a industrialului", identificând prin aceste noțiuni două tendințe care îl însoțesc pe om în întreaga lui existență istorică. Autorul nostru nu împărtășește însă concepția lui Rousseau cu privire la stadiul primar al „omului natural", ci, fidel formației și convingerii sale sociologice, consideră ființa umană un produs exclusiv al conviețuirii comunitare, al civilizației și al culturii. Opoziția nu este așadar între un individ natural și un om social, ci între două momente din evoluția umanității însăși: „Se numește natură adeseori un stadiu de civilizație depășit" (p. 110), care cu cât se apropie mai mult de cel primordial pare (și este) mai natural, adică mai puțin modificat sau chiar contrafăcut de civilizație. Natura presupune spontaneitate, societatea este organizare, ordine, norme. De aceea manifestarea naturalului apare de cele mai multe ori ca o revoltă împotriva coercițiilor comunității și, cum în mod inevitabil individul îi este exponentul cel mai direct, antinomia dintre natură și cultură devine în fond aceea dintre individ și societate. Atitudinea refractară față de integrarea în normele comunitare se diminuează pe măsură ce educația îl socializează pe individ atât prin mijloace de limitare și represiune a tendințelor centrifugale, cât și prin forme de recompensare a meritelor sale. Este ceea ce Ralea va denumi mai târziu sancțiuni penale și sancțiuni premiale, studiindu-le pe larg într-o masivă lucrare din 1962, *Sociologia succesului*, redactată împreună cu Traian Herseni.

Relația dintre natură și societate implică însă și o altă problemă, și anume aceea a comparației dintre om și regnul animal. Societățile umane, față de așa-numitele „societăți" animale, se diferențiază printr-un grad de autonomie în raport cu mediul natural, grad pe care celelalte nu-l ating niciodată. Desprinderea de determinismul exterior al naturii este cu atât mai mare cu cât omul înaintează pe scara civilizației. Acest proces introduce o seamă de particularități și distincții, care separă cu hotărâre condiția umană de animalitate. Omul își constituie treptat o capacitate de „acumulare și conservare de-a lungul mai multor generații" (p. 116), prin care se înfăptuiește tocmai formula progresului tehnic și cultural, ale cărui câștiguri se transmit istoricește pe calea tradiției și a cărui presiune se exercită în aceeași direcție a limitării și a subordonării fondului ancestral și natural al fiecărui individ. În al doilea rând, societățile

omenești își creează în timp o serie de valori care ajung să dobândească o existență independentă, caracterizându-se astfel printr-o obiectivitate normativă prin care „se impun omului din afară ca niște ordine pe care trebuie să le asculte" (p. 118). Aceste valori nu numai că devin indiferente la influențele cadrului natural, dar au foarte adesea funcțiunea de a le bloca sau chiar reprima: „Create pentru a supraviețui omului, instituțiile, tradițiile și valorile sociale îl ajută să se dezrobească de despotismul impulsiunii violente a pornirilor subiective" (p. 119). În felul acesta, zice Ralea, cultura umanității se orientează din ce în ce mai accentuat către o anumită artificializare a existenței, suprapunând naturii o operă de construcție și de interpretare prin convenții. Omul își făurește un univers propriu, reprezentat de obiecte, de mentalități și invenții intelectuale, dar și de semnificații convenționale, prin care poate comunica și se poate înțelege cu semenii, instrumentul cel mai redutabil în această privință fiind de bună seamă limbajul. Ca și în viața sufletească, Ralea subliniază și în planul relației natură-societate o permanentă pendulare istorică între tendința recluziunii bucolice și aceea a activității industriale, o alternativă pe care o asimilează aceleia dintre dat și construit. Gânditorul român afirmă din acest punct de vedere rolul magnific al inteligenței creatoare a omului și respinge fără drept de apel acuzațiile care s-au formulat la adresa ei, notând: „În ultimii ani, o serie întreagă de filosofi antiraționaliști au disprețuit inteligența, aducându-i diferite critici, printre care aceea că nu poate pricepe decât ceea ce e construit (Bergson) și că nu poate pătrunde secretele vieții. Dar tot ce înconjoară omul, inclusiv concepția despre viață, e opera constructivă a inteligenței" (p. 126).

Această operă este urmărită în continuare de Ralea din perspectiva aceluiași principiu al amânării și al inhibiției impulsurilor vitale. O interesantă și originală interpretare dă el în acest sens eticii, văzută ca expresie a răsturnării raporturilor de forță. După ce examinează atent diferitele tipuri de morală, a simpatiei, a plăcerii (eudemonistă sau hedonistă), vitalistă (Guyau, Nietzsche), a imperativului categoric sau rigoristă (Kant), a valorilor (Max Scheler, Nicolai Hartmann), evidențiind cu receptivitate în fiecare caz meritele și insuficiențele, Ralea demonstrează că actul moral nu se produce niciodată nemijlocit și automat, ci presupune un conflict, „o rupere de echilibru", fiind așadar un

act de ascetism, cu caracter demonic, în măsura în care „întrerupe o stare care îmi dădea până atunci o satisfacție oarecare, mediocră, dar verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promițătoare de satisfacții superioare" (p. 155). Și autorul atrage atenția asupra a două categorii de conflict: unul „între o realitate psihologică și o valoare morală", „ciocnirea clasică între pasiune și datorie" și altul „între două valori morale", ca de pildă patriotismul și umanitarismul ori iubirea și dreptatea etc., etc.

Dacă așa se desfășoară actul moral, ce este însă valoarea morală? Ralea explică faptul că omul se află sub stăpânirea sau mai exact sub presiunea unor influențe ale realității pe care le numește *puteri* și care aparțin mai multor sfere, ceea ce determină clasificarea lor în diferite categorii: puterea fizică, cea psihică, apoi economică, politică, estetică, culturală și mistică. Venind în contact cu ele, individul le resimte ca pe niște imperialisme tiranice: „Orice putere devine tiranică. Toată natura e o liberă exercitare de imperialism. Forțele se ciocnesc orb între ele, ca în junglă. Singurele relații între ființe sunt acelea ale raporturilor de forță" (p. 162).

Împotriva acestei libere manifestări a forței, societatea aduce și impune o atitudine de diminuare, de atenuare și chiar de blam și refuz. Fără a putea să suspende în totalitate domnia raporturilor de forță, societatea instalează doar un „armistițiu monopolizator" *(ibidem)* și înregistrează „un progres față de natură, în sensul că ciocnirile nu sunt permise tuturor, ci canalizate în direcția unei singure puteri" *(ibidem)*. Ralea socotește că instrumentul de consacrare și reglementare a raporturilor de forță este politica, dreptul nefiind altceva la rândul lui decât un sistem de conservare, de justificare și legitimare a acestor raporturi și nu de contestare a lor. Tendința universală de a bloca excesele și dezechilibrele raporturilor de putere se manifestă prin etică: „Ea încearcă să arate că valorile care reprezintă forțele și mai ales raporturile între ele nu constituie adevărate valori, ci nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a sensului valorilor bazate pe puteri și pe exercițiul lor, adică o valorificare «à rebours»" (p. 166). Menționând că atât Nietzsche, cât și parțial Scheler văd în morală o manifestare contra naturii, Ralea refuză ideea că la bază ei s-ar găsi resentimentul: „Nu e

vorba aci de invidie, de renunțare sau de idealizare voită a unor neajunsuri, care pot apărea în structura sufletească a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor societăților, de o nevoie de compensație care e în însăși firea moravurilor omenești" (p. 172). Altfel viața comunitară ar deveni imposibilă, în lipsa canalizării forțelor în direcția unei finalități sociale și deci a unei anumite limitări a liberului lor exercițiu.

Cu alte cuvinte, etica investește „puterile" cu niște utilități publice, acționând ca un factor de temperanță în viața socială, fiind – cum spune Ralea – amortizorul exceselor politice, sau, și mai explicit: *„Etica socializează «puterile», transformându-le din scopuri cu finalități proprii în mijloace de întrebuințare generală.* Pentru aceasta ea întrebuințează procedeul neutralizării prin contrariile lor, opunând forțelor superbe tocmai ceea ce ele disprețuiesc, oprind desfășurarea lor nemăsurată prin concurența propriilor lor antinomii (p. 174). În consecință, autorul arată cum toate moralele au condamnat tendințele imperialiste și cele avare, disprețul pentru cei slabi, neputincioși sau bolnavi, exacerbarea calităților psihice și desconsiderarea orgolioasă a celor văduviți de ele, recomandând și cultivând în schimb virtutea supremă a simpatiei. Blamate au fost și exagerările puterii economice, ale mercantilismului sau ale risipei, ba chiar și cele ale „puterii estetice", ale talentului și ale frumuseții, raportate la obscure influențe „diabolice" și acuzate de a ispiti către păcat și rătăcire. În fine, ținta celor mai frecvente și mai aprige reproșuri a fost mereu puterea publică, politică, acaparată fie de un individ, fie de o categorie socială. Abuzurile ei au declanșat o rezistență tot mai bine conturată și consolidată sub forma unor mari precepte de morală: dreptate, egalitate, libertate, fraternitate. Etica apare astfel în viziunea lui Ralea ca un mecanism de autoreglare socială, acționând în sensul domolirii și chiar refulării spontaneității formelor de manifestare a impulsiunilor vitale și argumentând în felul acesta și ea teza negației creatoare cu care omul se împotrivește naturii și-și făurește propria sa lume.

Însă dovada cea mai expresivă și mai convingătoare a triumfului artificialității i-o oferă gânditorului nostru estetica și obiectul său, creația

artistică. De la început trebuie observat că ideea lui Ralea ni se înfățișează ca o soluție cel puțin surprinzătoare, dată fiind evoluția de până atunci a criticului literar care ne obișnuise cu polemica sa permanentă contra școlii estetice „de la București" și cu susținerea statutului eteronomic al artei. Consecvent concepției sale generale despre opoziția constructului cultural față de datul natural, iată-l acum afirmând nu numai teza artificialității, dar și pe aceea a gratuității artei. Există, spune el pe urmele atâtor esteticieni moderni, două categorii de obiecte fabricate de om: unele care servesc, altele care semnifică, altfel zis unele care sunt folosite ca instrumente, iar altele care sunt înțelese ca simboluri. Primele alcătuiesc vastul domeniu al tehnicii, în vreme ce simbolurile reprezintă câmpul nu mai puțin important al creației artistice. Caracterul simbolic al artei, ca și al tuturor produselor culturii fusese demonstrat încă din 1923 de filosoful neokantian Ernst Cassirer într-o carte epocală, *Filosofia formelor simbolice*, pe care Ralea nu putea să nu o aibă bineînțeles în vedere (v. nota de la p. 187).

Distingând între o tehnică „proiectivă", care prelungește calitățile naturale ale omului, și o tehnică „artificialistă", care găsește „raporturi între fenomene și obiecte" și le pune „împreună într-un anumit mecanism" (p. 183), autorul român vede în cea din urmă „opera pură a inteligenței" și adaugă: „Instinctul nu mai are ce căuta aici" *(ibidem)*. Presupunând „o judecată relațională a fenomenelor și o tendință către știința teoretică", mecanismele inventate de om, de la foc până la mașina cu aburi, au avut parțial o origine magică, dar și una fundamentată pe necesitățile materiale ale omului. Intervine la un moment dat o fază „în care construcția artificială părăsește scopul util și plăsmuiește opere care nu interesează decât prin semnificația lor. Când asemenea opere se pot produce, arta apare" (p. 185). Sunt, așadar, după Ralea, patru stări pe care le parcurge spiritul inventiv al omului: „adaptare organică, instrumentație proiectivă, tehnică artificială bazată pe relațiile dintre fenomene și care duce la mașină; în sfârșit, *construcție pentru construcție*, adică artă. *Arta e oarecum o tehnică ce și-a uitat scopul"* (p. 185). Este cazul să remarcăm aici că numind arta o „construcție pentru construcție",

Ralea introduce o diferență sensibilă față de ideea anterioară a caracterului simbolic al creației, aceea a unei construcții pentru semnificare. Imediat el se va opri însă insistent asupra simbolurilor, separându-le categoric de semne și caracterizându-le, pe urmele lui Hegel, printr-o anume „putere internă de reprezentare", având o semnificație de analogie între forma lor și obiectele la care trimit, în timp ce semnele sunt prin natură arbitrare. Față de „construcțiile-instrumente", care „perfecționează confortul vieții practice", categoria celor simbolice „rafinează la infinit multiplicarea relațiilor de analogie între lucruri și fenomene și țese o rețea fără sfârșit de expresiuni a unei realități, care crește și ea odată cu mijloacele ei de exprimare" (p. 188). Arta lucrează numai cu simboluri, neinteresându-se „nici de instrumente, nici de semne, nici de concepte" *(ibidem)*, iar revelarea raportului analogic cuprins în simboluri se produce instantaneu pe cale intuitivă, nu discursivă.

Pe de altă parte, câtă vreme instrumentele, semnele și conceptele servesc la realizarea unor scopuri practice precise, „criteriul de valorificare al simbolurilor nu poate fi altul decât gradul de perfecționare al semnificării, adică desăvârșirea construcției, considerată în ea însăși, independent de orice folos adus" (p. 189). După ce constată că atitudinile față de natură pot fi de apropiere, de atracție sau de repulsie, că ele se declanșează ca urmare a unor percepții, care sunt reuniri ale mai multor senzații, gânditorul nostru pune în lumină faptul specific al receptării artei printr-o singură senzație, ceea ce îi conferă statutul exclusiv de pură ficțiune. Iar ficțiunile artistice „permit suspendarea urgenței vitale", eliberându-ne de preocupările și interesele practice și dându-ne în acest fel o stare de securitate, de liniște și seninătate. Întocmai – putem adăuga noi – ca în teoria maioresciană a „ficțiunii ideale", pe care, deși Ralea bineînțeles nu o menționează, o implică totuși inevitabil, citându-l pe Schopenhauer cu ideea anihilării voinței, „fenomenul tipic de afirmare a vieții". Dezlegată de preocuparea pentru obiect și utilitatea sa, emoția estetică „se întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel

de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului și mijloacelor de concepție și de execuție a construcției" (p. 195).

Ca și în alte împrejurări anterioare, Ralea ni se recomandă și în planul convingerilor sale estetice drept un adversar intratabil al vitalismului. Lucrul e cu atât mai demn de remarcat cu cât curentul esteticii vitaliste e bine reprezentat, atât în gândirea străină, cât și în cea românească, de la Jean-Marie Guyau și Nietzsche până la Eugeniu Speranția (*„Papillons" de Schumann*, 1934), Radu I. Paul (*Viața estetică*, 2 vol., 1937) și Petru Comarnescu (*Kalokagathon*, 1946). Se poate zice chiar că autorul *Explicării omului* nu numai că nu împărtășește această orientare, dar se situează de-a dreptul la antipodul ei, interpretând arta tocmai ca expresia cea mai deplină a negației creatoare a naturii și vieții: „Arta e triumful mijlocului și neglijarea scopului. E o operație de finalitate întoarsă, în care scopul devine mijloc. Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibilă numai când mijlocul se transformă el însuși în scop. Dar orice ființă vie, chiar cele mânate de simple tropisme, sunt animate de tendințe, adică de proiecțiuni către scopuri. Numai arta reușește să paralizeze pentru o clipă obsesia finalistă, preocuparea de țel, de ajungere, de atingere a unei dorințe sau a unui proiect. A nu te mai gândi la ce urmărești, ci numai la cum urmărești, e o slăbire fiziologică. A pierde din vedere scopul, a te opri în drum spre a desăvârși mijlocul înseamnă a debilita dinamismul vital" (p. 195).

O concepție mai radical antivitalistă aproape că nu e de închipuit. Ea este întărită și de prezentarea treptelor de realizare estetică pe care Ralea le socotește a fi patru și anume: ratarea, aproximația, reușita și perfecțiunea. De aici decurge logic că frumosul autentic nu poate fi decât cel artistic, așa-numitul frumos natural rezultând dintr-o aplicație extensivă a celui dintâi. În plus, criteriile de judecată sunt absolut distincte, ceea ce e „urât" în natură putând deveni frumos în artă, prin expresivitatea pe care i-o poate da un creator de valoare. „De altfel, punctul de vedere estetic neconsiderând decât artificialitatea, subiectul, conținutul urât, care e un aspect al naturii, îi rămâne complet indiferent" (p. 200). Eroarea estetică a naturalismului și a pornografiei în artă vine

după Ralea tocmai din faptul că, în loc să transfigureze realitatea, stimulează și chiar exacerbează efectele naturale ale acesteia, privilegiind elemente de conținut fără nici o valoare sau relevanță estetică. Autorul invocă în sprijinul său mărturia concludentă a artiștilor înșiși: „Cu toții se arată atenți și preocupați de modul și metoda de a construi. În această privință formalismul estetic explică o bună parte din secretul artistic. Ceea ce rămâne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca element brut de natură, se găsește în conținut. Tema, «subiectul», e un dat. Numai prin forma în care va fi turnat i se va adăuga și o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuția artificială alungă valorile de conținut, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice" (p. 203).

Polemistul care în tinerețe acuzase poziția estetică a lui Zarifopol nici mai mult, nici mai puțin decât de „crimă" devine astefel mai intransigent decât preopinentul său de altădată. Este la urma urmelor o evoluție care-l include decisiv pe Ralea în familia, repudiată nu o dată în trecut, a partizanilor lui Maiorescu și ai autonomismului estetic. Recunoscând ca și aceștia că arta își constituie substanța împrumutând naturii elementele ei, autorul *Explicării omului* afirmă însă că numai relaționarea acestora contează sub aspect artistic: „elementele acestea n-au nici o valoare estetică atât timp cât rămân izolate. Elementele sunt ale naturii, relațiile între ele sunt ale artei. Ceea ce interesează deci sunt raporturile. De aceste raporturi, de tipologia și natura lor depinde acea poliarmonie – după expresia lui Gh. Lalo –, care produce efectul artistic. Prezentate anarhic, fără raporturi agreabile între ele și fără o unitate care să le lege într-un principiu unic, ele n-au nici o valoare" (p. 203–204).

Desfăcută de determinismul stringent al naturii, manifestând chiar o adevărată „indiferență vitală", arta funcționează mai ales în condiții de asigurare a trebuințelor organice, altfel zis de bunăstare materială, și devine astfel în concepția lui Ralea pur și simplu un articol de lux, a cărui plăcere izvorăște, pe lângă siguranța pe care o prilejuiește gratuitatea ei, din „triumf relativ sau absolut" asupra materiei ori, cu alte cuvinte, dintr-un „sentiment de stabilitate a gradului de izbutire" (p. 205). Concluzia

gânditorului atinge astfel ultima limită a oricărui formalism estetic, considerat a fi în orice caz „mai aproape decât alte explicații de natura artificială a artei și de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, niței cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensat de a lua atitudini interesate" (p. 204). N-ar mai fi de precizat decât că Ralea dă conceptului de formă estetică doar o semnificație exterioară, neluând în discuție și pe aceea de formă internă, fără de care nu se poate lămuri problema capitală a viziunii artistice și deci, implicit, aceea a atitudinii de subiectivitate (impersonală) a artistului. Oricum ar fi, integrarea lui Ralea în albia unui estetism nu numai legitim, dar chiar obligatoriu ni se pare încă o victorie a excepționalei sale inteligențe, iar încercările de a „explica", „scuza" sau măcar diminua acest adevăr nu pot decât să se izbească fără nici o șansă de zidul unei evidențe absolut constrângătoare.

O formă și mai concludentă a negării determinismului vital o reprezintă în opinia autorului religia. Prin educația și opțiunea lui raționalistă, Ralea n-a fost niciodată un credincios în sensul comun al cuvântului. În interviul acordat lui Ion Biberi în 1945, el mărturisea: „Am o curiozitate pur intelectuală, lipsită de emoție, pentru fenomenul religios, privit sub unghi social, psihologic și metafizic. Este atitudinea analistului și cercetătorului imparțial, care studiază neprevenit. Pentru fapt în sine, măsura în care ar putea angaja persoana mea sub raport afectiv, trebuie să recunosc desăvârșita mea detașare de fapt. Sunt un indiferent religios, accept faptul, îl constat la alții, îl explic, dar atât. Nu sunt ateu, nu iau deci atitudini negative sau, și mai rău, intolerante, dar în fața emoției religioase sunt ca un daltonist în fața culorii (mărturisire către I. Biberi, în *Lumea de mâine*, Editura Forum, 1945, p. 86)."

Capitolul despre religie din *Explicarea omului* este o perfectă ilustrare a acestei stitudini. După un lung examen istoric, Ralea vede în această experiență spirituală în primul rând o formă de protest, de contestare a oricărui relativism, de care sunt legate caducitatea și vremelnicia destinului omenesc. Religia se manifestă astfel ca o „năzuință către nedeterminare" și ca o aspirație spre absolut, întrucât „numai

absolutul inform, general, și infinit poate fi singura ipoteză ontologică în care nici o epuizare, nici o moarte și nici o surpriză să nu o amenințe" (p. 229). Patru sunt caracterele nedeterminării existențiale: transcendența, atemporalitatea, identitatea și inefabilitatea (p. 230–231), iar dacă absolutul este înțeles ca scop, credința devine mijloc. Formele de relativism care trebuie depășite sunt scepticismul, pesimismul și individualismul, adevărate „stigmate ale determinării relativiste", cum le numește Ralea. Criticismul, socotit o varietate de scepticism, se află la antipodul spiritului religios, căci „baza acestei atitudini e funcția de discriminare, adică găsirea de deosebiri. Or, starea de nedeterminare pe care am găsit-o la baza religiei tocmai aceasta evită. Nu e de mirare că poporul cu cea mai mică vocație religioasă, francezii, sunt și poporul cel mai critic, cel mai apt pentru a individualiza fenomenele și a le separa unele de altele" (p. 234).

În aspirația ei absolutistă, religia oferă omului, tocmai dimpotrivă, ideea și starea de totalitate, de unitate, de indeterminare temporală, spațială și cauzală, precum și putința unei stabilizări a valorilor pe care se fundamentează moralitatea umană. În felul acesta, religia e o negație a oricărei „tentative de diferențiere ori, cum ziceau filosofii scolastici, de individuație"..„e o oprire, o inhibiție, un baraj" contra tuturor manifestărilor acestei individuații, „din care ies neliniștea, nesiguranța și împărțirea în forme ireductibile a existenței" (p. 2539.

Combătând „seducția" pe care prezentul, concretul și imediatul o exercită asupra omului, religia asigură patru căi prin care acesta poate intra în legătură cu divinitatea: „sentimentul, extazul mistic, autoritatea culturi și a bisericii, în fine dogma, adică rațiunea teologică" (p. 254). După ce le examinează pe rând cu o deplină obiectivitate, Ralea conchide consecvent ideilor lui că în mentalitatea religioasă *„păcatul înseamnă căderea în relativ"* (p. 263) și se înfățișează în patru ipostaze mai frecvente, aproape în toate tipurile de religii ale lumii: îndoiala, plăcerea senzuală, orgoliul și minciuna. „Toată lupta milenară a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri din sufletul omului. A desființa orice pornire către aspectele specifice ale firii, a rupe legătura cu ele, a

distruge orice plăcere pe care ele o pot lăsa în suflet, a elimina viziunea individualizată a lumii a fost grija de totdeauna a marilor inhibiții religioase" (p. 270). Nu s-ar putea spune deloc că Ralea nu recunoaște credinței o funcție de înălțare și de eliberare spirituală, caracterizată implicit printr-o incontestabilă noblețe și totodată printr-un soi de veritabil eroism moral. Ceea ce însă ne interesează acum este de a sublinia coerența sistematică a gândirii lui Ralea, confirmată și în cazul religiei prin descoperirea aceluiași mecanism caracteristic uman de opoziție, și mai radicală, de această dată, față de funcțiile biologice și față de necesitățile vitale.

Ultimul domeniu de investigație pe care ni-l propune autorul este economia văzută ca „suspendare a consumației" sau ca „inhibiție a risipei" și ca „utilizare maximă a minimului". Interesant este că avem de-a face în fond cu o interpretare destul de liberă față de marxism și că, deși citează pe Marx, Ralea urmează în realitate pe alții: Schumpeter, Walker, A. Salz, W. Sombart sau Max Weber. Abia în a patra parte a capitolului, procedează el la o subliniată aplicație marxistă, susținând teza că oprirea consumului s-ar face pe seama claselor defavorizate și uitând a fi subliniat în mai multe rânduri (pp. 294 ș.u.) niște virtuți ale mentalității și ale comportamentului capitalist care contrazic în chip evident o astfel de interpretare. Ne aflăm probabil și aici în fața adăugirii unor pagini din motive de presiune conjuncturală, ca și în cazul prefeței și al concluziilor.

Capitolul final însă, intitulat Ceea ce e nobil, are origini foarte îndepărtate. Un text cu acest nume a apărut cum spuneam deja mai sus, încă din 1926 în *Viața românească* și a fost inclus apoi în volumul *Valori* din 1935. Ideea era acolo că *„omul nobil e omul distrat"*. Ea e menținută și în *Explicarea omului*, dar dezvoltată, nuanțată și argumentată pe larg spre a fi integrată organic tezei fundamentale cu privire la inhibiția creatoare. Abordând noblețea din perspectivă sociologică, biologică, estetică și etică, Ralea o definește în sensul rarității, luxului, gratuității, izolării, superiorității și într-un cuvânt al opoziției la tot ce e banal, făcând din ea, cu o formulă luată din *Etica* lui N. Hartmann, „o teleologie a anticomunului" (p. 319): „Singularizare socială, puritate biologică,

proprietate și precizie în expresia estetică, depășire și încordare în cadrul etic, iată câteva din aspectele fenomenului de noblețe" (*ibid.*).

Împotriva lui Neitzsche și chiar a lui Scheler, care văd în noblețe „o selecție de forță și de sănătate, adică un rezultat al culturii rasiale (p. 320), Ralea o consideră mai mult o „aristologie", în sensul lui Hartmann, decât o aristocrație, ca la autorul *Voinței de putere*, și al lui *Așa vorbit-a Zarathustra*. Omul nobil îi apare din nou drept omul distrat, dezinteresat dezadaptat, marcat de o anume slăbicine biologică, dar compensat prin superioritatea lui morală. Concluzia lui Ralea e de o mare altitudine și frumusețe: „S-ar putea defini noblețea o creațiune fără intenția succesului social. Dar tocmai această insensibilitate la sancțiune arată sensul antibiologic al nobleței. Viața, categoria vitală e un sistem de acțiuni și reacțiuni: excitație și reflex, provocare și adaptare în raport cu mediul imediat. Nici un act în ordinea vieții nu rămâne fără răspuns. Orice gest adresat ambianței provoacă o modificare care reacționează la rândul ei. Numai actul nobil e un act unilateral, fără ecou. El se satisface prin el însuși și, ca și opera de artă, e o finalitate fără scop" (p. 323). Opunându-se realității și depășind-o mereu, contestându-i legile, noblețea devine în ochii lui Ralea o virtute... revoluționară, ostilă așadar conservatorismului aristocratic. Înțelegerea ei nu aparține decât unicului plan moral: „Disprețuind funcțiile de adaptare, noblețea nu poate fi definită biologic. Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită nici social, fiindcă aristocrațiile se închid în formule imuabile de viață. Singurul sens al nobleței e cel revoluționar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniștea sa de veșnică îmbunătățire" (p. 324).

Omul nobil ar fi astfel suprema întrupare a umanității în opoziția ei caracteristică față de natură, față de biologie, o opoziție care i-a dezvoltat inteligența creatoare făcând din ea stăpâna propriului nostru destin. Încât fenomenul inhibiției vitale nu trebuie să ducă la o încheiere deprimantă, ci, tocmai dimpotrivă, optimistă. Căci omul își constituie dificultăți și piedici și obstacole (Ralea avea de gând să scrie o lucrare nouă, pe care o intitulase tocmai *Obstacol și infinit*), nu pentru a se demobiliza, ci pentru

a se depăși. Obstacolul este un stimulent, „dificultatea dă tărie" , iar nemulțumirea perpetuă e o uriașă forță de propulsie a speciei umane: „Adesea omul își provoacă singur piedici și dificultăți, pentru a sări peste banalul cotidian, care adoarme și tâmpește. Ca să se dezvolte, viața se cere contrazisă: orice elan e depășirea unui obstacol" (p. 348).

Suntem îndreptățiți să vorbim în aceste condiții despre teoria lui Ralea ca despre o teorie nu numai a inhibiției sau a inteligenței care intervine în spațiul ei, ci chiar a unui negativism creator care ne duce la concluzia unei paradoxale identificări, desigur foarte dialectice, aceea dintre spiritul critic și cel creator. Autorul *Fenomenului românesc*, de altădată nu avea o idee prea bună despre adaptabilitate. Omul creează nu adaptându-se ci opunându-se realității și naturii sale. Numai această „atitudine opoziționalistă", „ruperea de tendințele autonome primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcția umană în toate domeniile" (p. 346), așadar cultura și civilizația universală. Pentru om nu există nimic imposibil, afirmă Ralea și precizează: „Progresul e dizolvarea trreptată a imposibilului în porțiuni succesive, e cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibilă de azi, a căuta să treci prin curaj inconștient peste toate piedicile e considerat de multe ori ca o nebunie. Și totuși, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul" (p. 346).

Acesta este ultimul mesaj îndeajuns de liber al lui Mihai Ralea, înaintea intrării în lunga noapte totalitară, mesaj pe care merită să-l menținem și chiar să-l ducem mai departe, atât din respect pentru adevărul și frumusețea lui, cât și spre cuvenita cinstire a memoriei unuia dintre marii umaniști moderni ai culturii noastre naționale.

Florin MIHĂILESCU

TABEL CRONOLOGIC

1896, 1 mai. Se naşte la Bucureşti Mihai Ralea, fiul magistratului D. Ralea, căsătorit cu Ecaterina Botezatu, domiciliaţi la Huşi, unde viitorul eseist urmează cursurile primare.

1907–1914. Îşi continuă studiile la „Liceul internat" din Iaşi, fiind coleg şi prieten cu D.I. Suchianu (care-i va deveni peste ani cumnat, prin căsătoria surorii sale cu Ralea), cu fraţii Ionel şi Al.O. Teodoreanu, cu Victor Ion Popa ş.a. În clasa a II-a sau a III-a, scoate o revistă, *Zăpada,* scrisă în întregime de mână.

1914–1919. Se înscrie la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti, unde absolvă primii doi ani cu excelente rezultate. Din toamna lui 1916 urmează cursurile Şcolii de ofiţeri de rezervă de artilerie, la Iaşi şi Botoşani, iar un an mai târziu este mobilizat ca sublocotenent într-un regiment de artilerie antiaeriană. Îşi va termina anul al III-lea la Facultatea de Litere din Iaşi, trecându-şi tot acolo,

magna cum laude, și licența la 26 ianuarie 1919, cu lucrările „Necesitatea psihologiei în comparație cu necesitatea logică" și „Consecințele filosofice ale teoriei lui Binet asupra gândirii". În 1918 obținuse și licența în drept. În anii cursurilor universitare îi are ca profesori pe D. Gusti, Ion Petrovici și G. Ibrăileanu, acesta din urmă, viitorul său mentor spiritual. În 1916 îi apar și primele pagini tipărite: *Importanța sociologică a lui G. Tarde*, în *Convorbiri literare*, *Relațiunile dintre imagine și gândire*, în *Studii filosofice* și *Raționamentul în percepție*, în *Buletinul Seminarului de Logică*. Eminent student, este admis ca membru în „Societatea de filosofie", alături de profesorii săi.

1919–1923. Se află la Paris, unde frecventează celebra Ecole Normale Supérieure, pentru studii de specializare în vederea doctoratului, obținând titlul onorific de „ancien élève...". Întreprinde călătorii de documentare și la Berlin, unde vine în contact cu mișcarea socialistă germană. În capitala Franței este din nou coleg cu D.I. Suchianu, pe care îl recomandă lui G. Ibrăileanu spre a colabora la *Viața românească*, unde trimite el însuși articole despre cultura și mișcarea intelectuală franceză, grupate sub titlul *Scrisori din Paris*. În februarie 1922 își trece doctoratul în drept cu teza „Proudhon. Sa conception du progrès et son attitude sociale", iar în iunie 1923 și pe cel de stat, în litere și filosofie, cu lucrarea „L'idée de révolution dans les doctrines socialistes", sub îndrumarea renumitului sociolog francez Célestin Bouglé. La Sorbona, pe lângă

acesta, lucrează și cu L. Lévy-Brühl și P. Fauconnet, iar la Collège de France cu psihologul Pierre Janet. În Germania îi cunoaște de asemenea pe E. Spranger, A. Vierkandt și Max Dessoir. De remarcat că din cei 30 de candidați români înscriși pentru doctorat la Sorbona între 1919 și 1923, Mihai Ralea e unicul care l-a și trecut, teza lui principală fiind premiată de Fundația Universitară „Osiris" din Paris și recenzat elogios de autorități ca W. Sombart, A. Aftalion, I.L. Peuch și Bouglé însuși, care descifra în ea o „puissance de synthèse qui promet".

1923. Se întoarce la Iași, unde este numit imediat asistent la Catedrala de Filosofie a profesorului Ion Petrovici, iar apoi suplinitor al conferinței de Pedagogie socială și legislație școlară națională și comparată.

1924. Se înscrie în Partidul Țărănesc. Din 1927 începe să colaboreze la *Dreptatea*, organ al P.N.Ț., în ale cărui rânduri va intra în același an și al cărui deputat în parlament va fi de asemenea, din decembrie anul următor. La reorganizarea redacțională a *Dreptății*, din martie 1934, Ralea devine directorul ziarului, o calitate pe care o va păstra până la 31 martie 1938.

1925, 25 noiembrie. Este propus profesor titular prin chemare, conform art. 81 din legea de atunci a învățământului, și numit ca atare prin decret regal, începând de la 1 ianuarie 1926, la catedra vacantă de Psihologie și Estetică a Facultății de Litere și Filosofie din Iași, până în toamna lui 1938, când va fi

Chișinău și Sibiu, va înlesni petrecerea concediilor de vară în excursii recreative și instructive ș.a. Bilanțul ministeriatului Ralea se dovedește foarte pozitiv.

1940–1941. În perioada prezenței legionarilor în guvernul Antonescu, Mihai Ralea este una dintre personalitățile aflate pe lista neagră a acestora. Un concurs de împrejurări favorabile îl salvează totuși în zilele rebeliunii, din ianuarie.

1942. Alături de alți fruntași politici și scriitori democrați este internat în lagărul de la Târgu-Jiu.

1943–1944. În toamna lui 1943, gruparea național-țărănistă condusă de Ralea, împreună cu fracțiunea social-democrată a lui Lotar Rădăceanu, înființează Uniunea Socialistă a Muncitorilor și Țăranilor, care, după reintoarcerea celei de-a doua la P.S.D., își schimbă numele în Partidul Socialist-Țărănesc. Acesta va adera la 6 septemrie 1944 la Grupul patriotic antihitlerist, apoi, la 26 septembrie același an, la platforma Frontului Național-Democrat și, în fine, la 30 noiembrie, va fuziona cu Frontul Plugarilor.

1944, septembrie. Suspendată în 1940, *Viața românească* reapare sub conducerea lui Ralea, care colaborează concomitent și la organul partidului său, *Dezrobirea*.

1945, 6 martie. Intră în guvernul dr. Petru Groza, ca ministru al Artelor. În același timp este profesor la

Catedra de Psihologie, pe care o va conduce din 1948 până la moarte.

1946. Apare opera de sinteză filosofică a lui Mihai Ralea, *Explicarea omului*, a cărei versiune franceză din 1949, apărută la Presses Universitaires de France, va fi semnată de Eugen Ionescu.

1946–1948. Este ambasador al României la Washington – până în februarie 1948 – prilej cu care vizitează Statele Unite, Canada și zona Mării Caraibelor, despre care va relata în volumul publicat în 1955, sub titlul *În Extremul Occident*.

1955. Apare lucrarea *Cele două Franțe*, o analiză a culturii și spiritualității franceze, tradusă și ea la Paris, cu o prefață a filosofului Roger Garaudy.

1956, 11 mai. Are loc o ședință omagială a Academiei cu ocazia împlinirii de către Ralea a vârstei de 60 de ani. Rostesc elogii la adresa lui prieteni și colegi ca Tudor Vianu, Geo Bogza, C. Ionescu-Gulian și Paul Popescu-Neveanu.

1957–1958. Eseistul își adună o parte din cele mai reprezentative pagini de critică, estetică și filosofie în trei volume cu titlul *Scrieri din trecut*.

1957. Devine membru al Partidului Muncitoresc Român.

transferat la Universitatea din București, ca șef al Catedrei de Estetică și Critică literară, disponibilizată prin pensionarea lui Mihail Dragomirescu.

1925–1931. În acest interval, de numai șase-șapte ani, apar nouă volume semnate de Ralea, cuprinzând studii de specialitate, eseuri literare și note de călătorie.

1930–1931. Întreprinde câteva excursii turistice în Spania, Egipt, Anglia și Olanda, ale căror impresii vor fi cuprinse în volumele *Memorial* (1930) și *Nord-Sud* (1945).

1933. Preia de la G. Ibrăileanu direcția revistei *Viața românească* împărțind-o o vreme cu G. Călinescu, căruia îi revenea îngrijirea părții literare. Participă din ce în ce mai sporadic la confruntările din viața culturală, rămânând consecvent mai vechii sale atitudini antigândiriste și antinaționaliste, în schimb, este tot mai prezent în dezbaterile politice, prin articolele din *Dreptatea* etc., publicate cu regularitate până la începutul lui 1938. În redacția *Dreptății*, îl are ca prim-redactor pe Demostene Botez, iar printre colaboratori pe P. Pandrea, C. Vișoianu, O. Livezeanu, Ilarie Dobridor și alții.

1937–1938. Începând cu noiembrie 1937 – când la președinția P.N.Ț. revine Iuliu Maniu, în locul lui Ion Mihalache, care își depune mandatul de prim-ministru, abia însărcinat, neacceptând să formeze guvernul în colaborare cu Al. Vaida-Voevod, impus

de rege – Mihai Ralea, împreună cu întreaga aripă de stânga, în care mai figurau Armand Călinescu, Virgil Madgearu, Petre Andrei, Mihail Ghelmegeanu etc., se îndepărtează de linia oficială a partidului, afectată și de discutabilul pact de neagresiune electorală, încheiat la 25 noiembrie 1937 cu partidul lui Corneliu Zelea Codreanu, „Totul pentru țară".

1938, 30 martie. După impunerea, la 11 februarie, a regimului de dictatură personală de către regele Carol al II-lea, Mihai Ralea intră ca ministru al Muncii în al doilea guvern prezidat de mitropolitul Miron Cristea. Va rămâne în aceeași calitate și în cabinetele următoare, până la 3 iulie 1940. Este autorul unor importante acțiuni de îmbunătățire a condițiilor de viață ale muncitorimii, ca legea repausului duminical, legea breslelor, legea asigurărilor sociale, inițiativa „Muncă și voie bună" pentru petrecerea timpului liber etc., etc. În aprilie 1938 este exclus din P.N.Ț.

1939, 15 aprilie. Apare revista săptămânală *Muncă și voie bună*. La 1 mai are loc, în sala Aro din Capitală, un impresionant congres al breslelor, sub patronajul Ministerului Muncii, deschis prin discursul lui Mihai Ralea. Tot sub auspiciile sale se va inaugura, la 20 iunie, în Parcul Carol, expoziția internațională „Muncă și voie bună", cu participarea Bulgariei, Germaniei, Greciei, Franței și Italiei. Organizația „Muncă și voie bună" va crea un teatru pentru muncitori, biblioteci, săli de cinematograf, o universitate muncitorească, la București, cu filiale la

1960–1964. Cultivat de regimul comunist, va ocupa numeroase demnităţi şi va împlini importante funcţii precum: membru al Consiliului de Stat (din 1963), vicepreşedinte al Prezidiului Marii Adunări Naţionale, preşedinte al Comitetului Naţional pentru Apărarea Păcii şi membru în Biroul Consiliului Mondial al Păcii, preşedinte al Comisiei naţionale pentru UNESCO, preşedinte al Grupului naţional român al Uniunii interparlamentare, poziţii mai mult onorifice şi protocolare decât realmente active din punct de vedere politic. În ordine ştiinţifică, va fi membru titular al Academiei (de la 1 noiembrie 1948), director al Institutului de Psihologie şi şef al catedrei de specialitate la Universitatea din Bucureşti.

1964, 17 august. Încetează din viaţă la Berlin, în drum spre Copenhaga, unde urma să participe la o reuniune internaţională, *Mihai Ralea* – cel mai eseist dintre eseiştii literaturii române.

1963. Apare postum, în *Revista de psihologie*, nr. 4, *Schiţa unui sistem de psihologie*, punct de plecare al unei alte posibile mari opere de sinteză originală, pe care autorul n-a mai apucat, din păcate, să o realizeze.

F.M.

NOTĂ

Textul acestui volum este reprodus după: Mihai Ralea, *Scrieri*, I *(Explicarea omului)*, ediţie îngrijită de N. Tertulian, Editura Minerva, 1972, care are la bază ediţia princeps a lucrării, apărută la Editura Cartea Românească din Bucureşti în 1946.

Scrisă în ultimii ani ai războiului, cartea a fost publicată, asadar, după instaurarea puterii comuniste în România; în aceste condiţii autorul a simţit nevoia să-i adauge o scurtă introducere, cu caracter conjunctural, cu intenţia de a facilita apariţia lucrării sale, încercând să-i explice înţelesurile – în mod forţat – în spiritul ideologiei noului regim politic, prin unele interpretări sociologiste. Pentru a nu-l deruta de la începutul lecturii pe cititorul obişnuit al „Bibliotecii pentru toţi", ne-am îngăduit – fapt mai puţin practicat de şcoala editorială românească – să „mutăm" acest succint „cuvânt înainte" la sfârşitul volumului, într-o Anexă, valoarea sa fiind strict documentară.

În corectură textul a fost colaţionat în întregime cu originalul din 1946, de către redactorul de carte. Cu această ocazie s-a revenit la variantele morfologice şi lexicale specifice lui M. Ralea, în cazuri ca: *celalt, incoherent, impulsii, pasări, sălbatec, senzuri, turbure, vitii* etc., s-au restabilit terminaţiile în „giu" şi „iune" în cazuri ca *avantagiu, peisagiu, seducţiune* ... ş.a. precum şi formele de genitiv feminin în „ei" (*naturei, fizicei* ş.a.m.d.), care alternează cu cele în „ii". A fost respectată alternanţa şi în cazul acordului pronominal „moldovenesc" de tipul „a mele" ş.a.m.d.

Volumul – probabil cea mai importantă operă a sa – apare cu prilejul împlinirii a o sută de ani de la naşterea lui Mihai Ralea.

EDITURA MINERVA

CAPITOLUL I

AFIRMĂRILE ŞI ABSENŢELE IDEII DE OM

Din cele mai vechi timpuri şi în toate formele de societate, ideea de om e prezentă. Miturile contemporane cu cele mai rudimentare începuturi ale civilizaţiei se ocupă de originea şi soarta omului, de situaţia lui în lume, de raporturile sale cu divinitatea etc. Luăm cunoştinţă de perenitatea fiinţei omeneşti încă din fragеda noastră copilărie, o dată cu povestea izgonirei lui Adam din rai pentru crima sa de curiozitate şi lubricitate, pentru îndrăzneala pe care a schiţat-o ca să iasă din condiţia sa precară de om. Religiile, magia, legendele, epopeile, toate conţin, aci ca un substrat inconştient, aci descrisă direct, situaţia destinului omenesc şi, viaţa viitoare fiind presupusă, condiţiile modeste şi efemere ale vieţii de aici, de pe pământ.

Dacă analizăm cu atenţie conţinutul acestor produsuri de imaginaţie populară, situaţia omului se desprinde relativ, în acord sau în contrazicere, cu o serie de realităţi cu care ideea de om formează oarecum o opoziţie, un fond, pe care silueta fiinţei omeneşti se impune sau se şterge printr-un efect de contrast. În raport cu virulenţa sau cu

debilitatea altor concepte, ideea de om devine mai luminoasă ori mai ştearsă.

În sensul cel mai larg, umanismul înseamnă orice preocupare de a determina sau de a explica naiv ori cultivat fiinţa sau natura omului. Vicisitudinile acestei idei umaniste variază de la epocă la epocă, de la societate la societate, de la tip cultural la tip cultural. Ele se schimbă după structura fiecărei societăţi şi, cum pomeneam mai sus, după intensitatea cu care se impun alte idei, care câteodată ajută, alteori eclipsează gândurile relative la soarta sau fiinţa omului. De aici momente de afirmare, de dezvoltare şi atenţie pentru noţiunea de om, sau momente de uitare, de absenţă, adevărate amnezii ale preocupării umaniste, în care orice gând privitor la fiinţa noastră decade, se şterge, dispare din temele pe care şi le pune la ordinea zilei o anumită cultură.

În special trei sunt ideile care în trecut au făcut concurenţă interesului umanist: ideea de divinitate, ideea de societate şi ideea de natură. În perioadele când una din aceste trei teme s-a menţinut cu un deosebit accent pe primul plan al vieţii istorice, ideea de om păleşte şi dispare. O altă lumină o orbeşte, o lasă în umbră. Ea nu poate găsi nici un interes în sufletul oamenilor, nu poate grupa elementele cu care să atragă atenţia spre a fi luată în considerare.

Din contra, ori de câte ori preocuparea publică se îndreaptă către om, aceasta înseamnă că gândirea bigot-religioasă, tiranic-socială, sau mecanist-ştiinţifică nu se găseşte la apogeul lor. Afirmările umaniste sunt în raport invers proporţional cu succesul acestor trei preocupări. Aşa a fost în trecut. Vom vedea cum astăzi ideea de om încearcă să se concilieze cu religia, cu ştiinţa şi cu socialismul. O analiză rapidă ne va lămuri.

Mai întâi, orice umanism conţine în el o sămânţă de ateism. Interesul pentru treburile omeneşti înseamnă laicism, indică o stare sufletească secularizată. Epocile de aur ale vieţei religioase pleacă de la ideea că omul e un amănunt al creaţiunei între atâtea altele. În spectacolul grandios, sublim al universului, operă măreaţă a divinităţii, omul are acelaşi loc cu animalele necuvântătoare, cu ierburile, cu munţii şi cu apele. E un detaliu zvârlit aici de bunăvoinţa providenţei. În faţa unei puteri infinite, veleităţile sale mizere nu pot însemna nimic. Omul e contopit ori împrăştiat în opera divină, fără putere, fără fiinţă ori soartă proprie. Eternitatea, nemurirea sunt atributele dumnezeirii. Omul reprezintă un abia perceptibil moment din acest lanţ fără sfârşit. El apare şi dispare într-o scăpărare de fulger, care-i luminează o clipă existenţa. Totul e la dispoziţia şi în mâinile providenţei, puterea omului neînsemnând absolut nimic.

E uşor de înţeles atunci că ideea umanistă nu poate trăi şi nu se poate dezvolta în perioadele de fervoare religioasă acută. Evul mediu, profund religios, a înăbuşit peste tot concepţia vreunei importanţe oarecare a omului. Ţările de intens misticism, ca Spania de pildă, n-au avut ceea ce s-a numit în alte părţi Renaştere. A trebuit o religie foarte laicizată, ca aceea a vechei Helade, ca să scoboare pe zei printre oameni. Epocile de aur ale brahmanismului sau creştinismului au întunecat complet orice preocupare faţă de om. Au trebuit timpuri de decadenţă religioasă pentru ca concepţia umanistă să se poată înfiripa.

Aceeaşi stare neprielnică reflecţiilor despre om apare şi în epocile în care concepţia despre societate tinde către un tip puternic centralizat. În clanul totemic primitiv nici măcar divinitatea nu e individualizată. Ea se prezintă sub forma unei puteri anonime care e „mana". Abia mai târziu

apar eroii și zeii sub forma unor persoane. Umanismul apare o dată cu individualismul organizației de „cetăți" a lumei greco-romane. Omul devine astfel echivalent cu „individul". Culturile de tip strict colectiv, în care individul nu s-a degajat complet de mediu, nu se interesează de soarta omului.

Ca și în cazul predominării excesive a ideii divine, în tipurile culturale socializate omul capătă o existență secundară, accesorie. El e înglobat mediului și nu poate căpăta o determinare autonomă. Ideea de om se formează o dată cu aceea de individualitate, care este calitatea principală a primei.

Vom vedea mai departe cum e posibil în zilele noastre un umanism socialist. Dar aceasta presupune trecerea printr-o altă fază, prin aceea a diferențierii individualiste.

Ca și starea religioasă prea fervență, ca și structura socială prea tiranică, mentalitatea științifică – așa cum s-a afirmat ca la începutul secolului al XIX-lea, aceea care face din „natură" și din ordinea naturală cheia universului, produce de asemeni o amnezie a ideii de om. Ordinea naturală presupune o explicație a fenomenelor de jos în sus. Adică reducerea superiorului la inferior. În acest cadru explicativ, omul devine un animal oarecare, cel mult un animal mai perfecționat. El e introdus în linia de continuitate a fenomenelor biologice, cu rangul de fenomen ceva mai complicat, dar totuși făcând parte din aceeași mare familie. E același mod de absorbție ca și în cazul religiei sau al societății. Acolo omul devenea un detaliu al divinității ori al grupului social. Aici devine un accesoriu al naturei care o înglobează în logica și conținutul ei. Orice pretenție de autonomie hominstă dispare. De la faptul fizico-chimic la cel fiziologic și de la acesta la acel sufletesc, adică omenesc, e o unitate

neîntreruptă. Pentru Descartes și cartezieni, animalele erau o speță de mașini, iar omul era un animal, adică o mașină perfecționată. Într-un acces de sistematizare mecanicistă, Taine a definit omul „Un theorème qui marche". Formula mecanică face posibilă mașina; animalul e un fel de mașină, iar omul – un animal, adică întruchiparea vie a unui principiu matematic. A venit pe urmă materialismul secolului al XVIII-lea. Unul din reprezentanții cei mai celebri ai acestei doctrine, La Mettrie, a zvârlit în lume concepția lui „l'homme-machine". E evident că pozitivismul a trebuit să fie încântat de asemenea formule. Biologismul evoluționist al sec. [al] XIX-lea a lărgit și a adus toate luminile posibile în ajutorul ideii identității între om și animal, admițând doar pentru cel dintâi oarecare diferențe de grad. Darwin și Spencer au făcut tot ce au putut pentru creațiunea unei filosofii naturale de continuitate om-animal. Omul era astfel repus în cadrul ordinei naturale, având un oarecare rang în ierarhie, dar fiind determinat în toate atributele sale de aceleași legi ca ale întregei lumi zoologice. „Natura" elimină astfel ca și „Religia" ori „Societatea", posibilitatea unei existențe independente a omului. Atunci s-a creat teoria „descendenței", adică a subordonării omului la regnul animal. În aceste condiții, originalitatea omului nu putea fi indicată.

Mai târziu însă, către sfârșitul secolului trecut, când anumiți filosofi au încercat oarecari tentative discontinuiste, ideea de om părea că poate aștepta oarecare speranțe de autonomie. Bergson, unul din protagoniștii acestei filosofii de independență discontinuistă, care refuza asimilarea fenomenelor sufletești cu cele biologice și chiar a acestora cu cele mecanice, fizico-chimice, a prezentat totuși pe om sub forma unui animal activ, „homo faber",

predestinat să acționcze industrios și să transforme, în sensul vieții și al instinctului de conservare ambianța manufacturată spre avantajul său.

Rostul și esența omului fiind acțiunea și aceasta neavând alt imbold decât adaptarea pentru conservarea vieții, Bergson, discontinuist în metafizica sa, devenea în antropologie un biologist ca toți ceilalți predecesori ai săi. Contradicția bergsoniană constă în nepotrivirea între aspirația către libertate, manifestată chiar sub forma unui vitalism în sistemul său general filosofic, și inserarea omului în rândul animalelor „fabricatoare" pe un punct de vedere strict biologist.

Astfel toate concepțiile care pleacă de la ideea „naturii" sacrifică aspirațiile specifice ale ființei omenești.

*

Dacă ideile de divinitate, de societate și de natură au înăbușit în unele epoci sau culturi interesul ideologic pentru om, ideea umanistă a reușit totuși să se afirme în altele, când aceste concurențe slăbeau din intensitatea lor. În condiții mai prielnice, omul a început să se gândească la el însuși și să-și alcătuiască diferite portrete despre dânsul. El s-a închipuit într-o serie întreagă de tipuri care reprezentau dezideratele ideale ale timpului[1].

Marile sforțări umaniste au fost tot atâtea dezrobiri față de tirania religioasă, societaristă sau mecanic-științifică. Era, evident, greu ca omul să capete o existență individuală prin opoziția făcută divinității, în domeniul însuși al speculației religioase. Trecător și mărginit, el nu se putea defini prin rezistența față de eternitate și absolut. Cu toate acestea, în însuși cadrul religiilor, omul și-a

[1] Vezi în această privință: Tudor Vianu, *Transformările ideii de om*, București, 1942; M. Scheler, *Die Idee des Menschen*.

inventat o speță de nemurire, cel puțin într-o a doua viață, dacă nu în aceasta. Unele religii au introdus perspectiva paradisului, altele pe aceea a metempsihozei, altele pe aceea a incarnațiunei, a perpetuării unei existențe în forma de „suflete ale strămoșilor", spirite etc. Viața omenească a fost prelungită astfel dincolo de limitele pieritoare ale existenței noastre aici pe pământ în forma concretă în care a fost dată viața. Lumea elenă a mers mai departe, umplând abisul dintre providență și oameni prin două căi: a conceput mai întâi zeii însuflețiți de conduite omenești, i-a coborât din Olimp pe pământ, le-a dat uri, iubiri și patimi, le-a prescris destinuri asemănătoare cu ale noastre. În al doilea rând, a arătat ca posibilă revolta omului contra zeilor. A indicat năzuința acestuia de a le fura secretele, de a se substitui lor. Mitul lui Prometeu e prima încercare umanistă în vechea mitologie. Mai târziu, în plin ev mediu, creștinismul a oprit prin atâtea și atâtea interdicții progresul atenției dată omului. A trebuit să vină Renașterea și mai târziu Reforma pentru ca astfel de preocupări să fie posibile. Începuturile unei gândiri naturaliste, care, mai târziu, când va deveni atotputernică, va împiedica și ea dezvoltarea unei concepții antropocentrice, a reușit totuși, combătând obscurantismul religios și preparând o concepție naturalistă și mecanicistă a lumii, să dezrobească pentru un timp studiul omului. Din lupta între mecanicismul științific și credința religioasă a reieșit un câștig pentru umanism.

Cu toată aparența contrarie, există însă în însăși doctrina creștină o serie de perspective și interpretări ale dogmei, după care o anumită libertate era câștigată pentru om. În special, gândirea teologică a Sf. Augustin, cu așa de covârșitoare influență asupra gândirei religioase

medievale, a consacrat această achiziție. Prin păcatul originar, omul decăzuse, devenise o ființă abătută, rănită. Diavolul îl poate astfel influența și-i poate insufla concupiscența, care-l ține în condiția sa imperfectă. Dar, în același timp, omul tinde către perfecțiunea divină. El aspiră către ființa lui Dumnezeu. E posibil acest lucru. Sf. Augustin acordă omului grația divină prin care el se poate salva. Omul e, ontologic vorbind, tributar existenței sale pământești, dar în același timp susceptibil, în anumite condiții, de a urca spre starea divină.

Acordându-i grația, Dumnezeu acordă omului și libertate. Căci în deplin liber-arbitru, el se poate hotărî către calea participării la dumnezeire. Astfel, omul nu se poate mântui singur, prin propria sa inițiativă, fără ajutorul divin, dar când grația i s-a acordat, el poate urca treptele perfecțiunei și ale salvării. „Când afirma în același timp gratuitatea deplină, libertatea liberului arbitru omenesc; când profesa că Dumnezeu are prima inițiativă a oricărui bine, că el dă voința și realizarea; că, încoronând meritele noastre, el încoronează darurile sale proprii; că omul nu se poate salva singur, nici să înceapă singur opera mântuirii sale și că el singur nu poate face decât răul și greșeala și că totuși e liber când lucrează sub grația divină, și că, înviorat interior prin ea, poate gândi liber acte bune și merituoase și că singur responsabil de răul pe care-l face..., când Evul Mediu profesa această concepție a misterului grației și al libertății, el era pur și simplu în linia concepției creștine pe care o profesa. La apogeul gândirii medievale, Sf. Thomas din Aquino va elabora teologic soluțiile pe care Sf. Augustin le discernuse în marile sale intuiții contemplative."[1]

[1] J. Maritain, *L'humanisme integral*, p. 19.

Se poate vorbi astfel după unii de un umanism creștin în plină epocă a catolicismului. Mai târziu, Luther, Calvin sau Jansenius, prin Reformă, vor veni cu doctrina predestinației, după care omul rămâne condamnat în veșnicie pe baza păcatului originar, fără putință de mântuire. O astfel de interpretare pesimistă, fatalistă, îndepărtează pe om de la o concepție divină a esenței sale. Grația fiind îndepărtată, omul nu mai are de așteptat nimic de la Dumnezeu. El se întoarce către viața pământească, materialistă. Protestantismul se întoarce către el însuși, într-un fel de *antropocentrism laic*, punând pe om în centrul existenței. Printr-o paradoxală evoluție, fatalismul reformist creează un umanism individualist, liber de orice influență divină. Această atmosferă ajută, prin liberalismul ei, filosofiei naturei care se găsea în alte domenii în plină dezvoltare și, astfel conjugate, ambele sforțări aduc o dezrobire remarcabilă.

În ordinea socială Evul Mediu înăbușise orice aspirație individualistă. Evul modern, care începe cu libera cugetare de care avea nevoie burghezia în lupta ei de eliberare, afirmă implicit și începuturile individualismului. Categoria personalității opusă societății creează o serie întreagă de tipuri umaniste noi, determinate de individualismul economic cerut de progresele acumulării capitaliste.

În primul rând, omul Renașterii. În locul vechilor tirani, o serie întreagă de condottieri magnanimi întrețin curți de scriitori și artiști. Exilul și cosmopolitismul deschid orizonturi largi. Omul multiplu, cuprinzător, „l'uomo universale", în felul lui Pic de la Mirandola, doctor „de omni re scibili", Dante, despre care Boccaccio ne spune că unii îl considerau mare poet, alții filosof, în fine, unii teolog ori om politic, Leonardo, pictor, filosof, arhitect și om de știință, devin figurile cele mai cunoscute ale acestui timp.

„Dar orice negustor florentin sau om politic este de obicei un învățat care vorbește amândouă limbile antice. Cei mai celebri umaniști trebuie să-l învețe pe el și pe copiii lui *Politica* și *Etica* lui Aristot." (Burckhardt) Gimnastica, dansul, muzica, poezia, pictura, fizica și geografia erau cunoștințe curente în care foarte mulți excelau. O nouă concepție a gloriei apare. Oamenii eminenți sunt onorați, sărbătoriți în viață și după moarte. Biografia, în care e descrisă viața celebrităților, devine un gen istoric și literar foarte gustat. În legătură cu aprecierea critică a personalităților marcante, apar și pamfletul, gluma și batjocura satirică ca genuri literare, așa cum le-a practicat de pildă Pietro Aretino sau cum le-a recomandat, în prețioase canoane pentru uzul oamenilor de curte, Baltazar Castiglione în vestitul său *Cortigiano*. Semnul special al florentinilor era de a avea „ochi ascuțiți și limbi rele".

Lectura se completează cu călătorii. Marii descoperitori de continente, „conquistadores", portughezi și spanioli, incită gustul lungilor peregrinări. Orizontul cultural se întregește cu cel cosmografic și etnografic. De asemenea, științele naturii devin familiare, în timp ce în producțiile literare apar preocupări de analiză psihologică a personagiilor, ceea ce dovedește descoperirea omului interior.

Fizionomia omului modern era astfel creată. Mai trebuia ca el să fie opus societății din care făcea parte pentru ca și contrastul să-l evidențieze mai bine. Aceasta a fost opera veacului al XVIII-lea francez. Au circulat atunci trei portrete umaniste antisociale: omul natural, omul abstract și „bunul sălbatec". Ceea ce apărea ca o primă însemnătate era nevoia de a demonstra că pe deasupra condițiilor sociale istorice, de moment ori de anumită specificitate, și în contra lor, ființa omenească avea o serie

de drepturi imprescriptibile, care țineau de însușirea sa de om, pe care i le acordase natura și care nu erau acordate de societate.

Omul se naște cu anumite prerogative eterne, inalterabile, pe care nici o tiranie nu i le poate lua. Pentru aceasta, un Grotius, un Johannes Althusius, un Puffendorf au creat doctrina „dreptului natural". Dar, pentru ca să devie un subiect al acestui drept suprasocial, era nevoie de a construi icoana însăși a „omului natural". Cu aceasta s-au însărcinat Rousseau, Morelly, Mably și alții. Acesta e omul independent și anterior societății, omul ieșit direct din mâna naturii, cu drepturi imprescriptibile, fondate pe principii veșnice. Societatea n-a făcut decât să altereze aceste drepturi, să le corupă ori să le suprime. Dar omul natural a preexistat mediului în care s-a născut. El n-are o accepțiune empirică de produs colectiv, ci una apriorică.

Omul natural, sfidând astfel condițiile istorice și psihologice, devine în concepția altor gânditori ai aceluiași veac *„omul abstract"*. Condorcet, Turgot, marile figuri ale Revoluției Franceze, de la Danton la Babeuf și de la Saint Just la M-me Roland, au crezut într-un om în sine, esență teoretică, generalizare rațională a tuturor însușirilor de umanitate, un om care cuprinde într-însul „ideea" platoniciană de omenie, concept unitar și invariabil. Când vorbeau de „drepturile omului" corifeii marii revoluții se gândeau la acest om mereu egal cu el însuși, indiferent de latitudine ori longitudine, de vârstă, de rasă ori de religie. Contra acestui acces de abstractizare care mutila viața autentică, concretă, care a comis orori și crime în numele unei scheme de om inexistent, și-a îndreptat Taine marile sale portrete pamfletare din *Les origines de la France contemporaine*. În fine, pentru a întări portretul omului natural, în aceeași ambianță istorică, s-a creat, fundat pe.

rapoartele misionarilor iezuiți, portretul a ceea ce se chema atunci „le bon sauvage", sălbatecul blând, inocent, nepervertit încă de societate, idilic și paradiziac, incapabil de cruzime, răutate sau perversitate. Cât a fost de autentic acest portret au putut-o vedea aceia care, după această nevinovată propagandă, au luat drumul ținuturilor sălbatice și nu s-au mai întors niciodată în patrie.

Era necesar însă să se arate că făptura omenească intră bună și cuminte în mrejile societății; era necesar să se despartă clar și categoric omul, adică individul, de pretențiile absorbante ale mediului colectiv.

Omul abstract și omul natural și-au dezvoltat veleitățile până la apogeu în timpul romantismului, transformându-se într-o nouă viziune umanistă, aceea a „omului scop în sine". Această nouă siluetă omenească a fost schițată, în liniile ei generale, de Kant. „Consideră pe aproapele tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc" înseamnă a recunoaște un fel de suveranitate de drept divin până și ultimului dintre oameni. Se crea prin aceasta un *prag minimal* al noțiunei de om. Prin faptul că era om, avea dreptul de a fi considerat ca o finalitate autonomă. Cu aceasta, triumful maxim al umanismului individualist era creat. Au venit după aceea paroxismele doctrinei cu Nietzsche, Ibsen sau Carlyle, care au deschis omului drumuri către eroism, cu veleități de supraspeță, cu aspirații de zei rătăciți printre oameni. Omul devenea supra-om și, prin aceasta, părăsindu-și speța, o trăda în același timp.

Antagonismul natură – omenie rămânea însă în picioare. Dezvoltarea uriașă a științelor naturii în secolul al XIX-lea înglobase în explicația mecanistă întregul domeniu al științelor biologice. Descoperirea naturei a dus nu numai la o metodologie, dar și la o metafizică. Naturismul a devenit pannaturism. Era firesc ca studiul

realităților omenești să fie înglobat în acest imperialism al științelor naturale. Esența omului s-a redus la o contopire, subliniată de mici diferențe, cu ultimele stadii de evoluție ale regnului animal.

Pozitivismul și evoluționismul, așa de importante în domeniul filosofic al secolului al XIX-lea, s-au întrecut, într-o teribilă emulație, să aducă fiecare contribuția lor la explicarea minimalizantă a omului.

Dar și aici s-au încercat rezistențe și reacțiuni. La interpretările filogenetice și ontogenetice s-au opus altele, de ordin sufletesc, ca definind specific omul. Încă din antichitate s-a indicat ca fiind particulare domeniului uman rațiunea și puterea de gândire. Alții au atras atențiunea asupra facultății vorbirei, asupra limbajului, alții, în fine, asupra aptitudinilor tehnice, culturale ori sociale. Vom vedea mai departe, într-un capitol, cât valorează aceste definiții.

*

Dacă în trecut ideea de om nu s-a putut impune decât atunci când punctul de vedere religios, societarist ori scientist se găseau în dizgrație, astăzi trebuie să constatăm că, chiar în prezența acestor considerații ostile, concepțiunea umanistă reușește să se afirme. Ea se poate concilia în sinteze suple și cuprinzătoare cu ideile care altă dată încercau s-o suprime. În primul rând, religia, renunțând, pe de o parte, la pornirea ei exclusivistă și fanatică, a făcut imense concesii laicismului. Rând pe rând, deismul, fideismul, religia naturală, considerată ca un fenomen uman și pragmatist de la Chateaubriand și E. Renan până la William James, au pus omul în mijlocul speculațiilor religioase. Acestea au căpătat fie o

UNIVERSITATEA „OVIDIUS"
CONSTANȚA
BIBLIOTECA
CENTRALĂ

semnificație de utilitarism social sau național, fie un sens de consolare și înviorare psihică, un excitant stenic pentru decepțiile omenești. Fără să mai fie de esență revelatoare, religia a apărut, ca și arta ori filosofia, o operă a omului. Dar mai ales, îndepărtându-se de marile ei ambiții de construcție cosmogonică, s-a ajuns încetul cu încetul la o problemă de conștiință.

Religia s-a refugiat din univers în sufletul omenesc, devenind o afacere psihologică. În adâncimile inconștientului ori în crizele conștiinței, ea și-a găsit un sediu preferat. Dintr-o metafizică mistică, în care insul uman nu era decât un modest amănunt, ea a ajuns un capitol psihic, sălășluind în interiorul omenesc. Prin aceasta antinomia „umanism-religie" și-a modificat cu totul premisele dușmăniei inițiale.

Aceeași îndulcire de raporturi trebuie să constatăm și în ceea ce privește antiteza „știință – specificitate umană". În elanul entuziast și naiv al începuturilor ei, știința asimila pe om unei specte oarecare de animal. Mai puțin simplistă, antropologia recentă, cum vom vedea mai departe, arată azi că omul se prezintă cu remarcabile particularități anatomice și fiziologice. Saltul peste ultima speță animalică înrudită se face recunoscut printr-o serie importantă de caractere fizice speciale și printr-o revoluție de funcționare a organelor. Fără să rupă seria filiațiunei care leagă pe om de animal printre multe reziduuri comune, specia hominiană se caracterizează original prin nenumărate „mutații", adevărate revoluții fiziologice și structurale care o deosebesc fundamental de predecesorii săi în scara evolutivă. Nenumărate transformări fizice dau omului achiziții psihice și nervoase complicate, în care determinismul natural nu mai poate juca simplu și rectiliniu.

În fine, încadrarea colectivă actuală nu mai suprimă ca vechile tiranii societariste interesul pentru ființa umană. Progresul democrației și al socialismului, ridicarea standardului de viață a omului de jos, lupta pentru dreptatea socială și pentru libertate ridică pe sclavul anihilat de altădată într-o ființă întreagă, conștientă și respectabilă. Omul nu mai e un instrument pentru o societate sau un stat dominat și utilizat de o oligarhie. „Exploatarea omului de către om" e pretutindeni în descreștere. Prin interesul cu care se urmărește ridicarea ultimelor categorii sociale la un rang de viață demnă, se ridică la un anumit nivel însăși calitatea de om. K. Marx, în a sa *Heilige Familie*, a arătat că salvând pe muncitori, categoria socială cea mai exploatată, sub care nu mai există o alta mai robită, socialismul ridică implicit și clasele suprapuse acesteia, deci societatea omenească întreagă. Muncitorul devine astfel „omul tip", salvatorul însuși al colectivității.

Preocuparea de asigurare a vieții materiale, a respectului de demnitate, de libertate, de critică și autocritică, dezrobește prin muncitor însăși ființa omenească. Regimurile de masă combat paroxismele ambiției individuale, egoismul acaparator, orgoliul anarhic și dizolvant, dar asigură nu numai o valoare minimală omului, ci și o ierarhie a cantității și calității muncii ca criteriu de valorificare. În locul drepturilor de moștenire mecanică ele instaurează efortul și emulația individului, ridicându-i mereu nivelul cultural și sforțarea în creație. Se poate vorbi astfel de un umanism socialist. Fără să aspire,

ca în miturile reacționare, către noțiunea de „supraom", de „erou" sau de „elită", se poate întrevedea pentru fiecare om, în sânul socialismului, asigurarea infinită a dezvoltării sale spirituale. Omul își poate amplifica darurile sale omenești până la orice potență. Această idee a umanismului socialist începe să se agite în diferite țări ale continentului. Un A. Malraux sau J. Guehenno au lansat această noțiune în Franța, arătând că nu există incompatibilitate între socialism și dezvoltarea maximă a persoanei umane.

CAPITOLUL II

DEFINIȚIA OMULUI

La gloire de l'homme c'est de se dépenser pour rien.
(Paul Valéry)

Religiile ca și știința au fost mereu preocupate de a hotărî cu deosebire locul omului în univers. Mitul genezei pornește din același spirit ca și *Descendența omului* a lui Darwin. Descartes, cu disprețul său pentru animalul-mașină, ca și credinciosul Bossuet, afirmă deopotrivă supremația omului. Și chiar când un suflet pur și virginal ca acela al lui Sf. François din Assisi se lasă, în blândețea lui, atras de frăția păsărilor cerului, el are conștiința că prietenia lui pentru animalele necuvântătoare e o bunăvoință și o filantropie.

Superioritatea omului a fost o categorie nediscutabilă pentru genul nostru, încă de la aurora civilizațiilor. Determinarea precisă a acestei superiorități începe ceva mai târziu, o dată cu filosofia elenă. Secolul al XIX-lea, obsedat de măsură exactă și precizare experimentală, a pus vechea problemă a bătrânelor religii, așa cum a obișnuit să puie toate problemele pe care a voit să le soluționeze: de jos în sus. Atunci s-au părăsit o clipă întrebările pretențioase și grandomane asupra specificității sufletului omenesc în deosebire de celelalte animale. Biologii s-au

mulțumit să descurce aspectul fizic, anatomic-comparat ori filogenetic al chestiunii. Și așa s-a născut antropologia, cu măsurătorile ei de toate felurile. Rezultatele bazate pe un studiu comparativ al transformării organismelor nu sunt de disprețuit în ce privește trupul omenesc asemuit cu acela al broaștei, al câinelui ori al maimuței. În ce privește antropologia psihică, adică caracterizarea structurii sufletești a omului în raport cu aceea a animalelor, suntem încă la vechile soluții filosofice și metafizice indicate de antichitate. Să examinăm un moment aceste câteva soluții.

I

„Omul e un animal rațional" a spus bătrânul Aristot acum mai bine de două mii de ani. Toate progresele omenirii de atunci încoace se fac în jurul descoperirii logice a filosofului grec. Tot ce s-a gândit, s-a descoperit sau s-a combătut până în ultimul secol e în legătură directă ori măcar indirectă cu subsumarea noțiunilor, cu legătura judecăților între ele ori cu așezarea lor în silogism. Caracterul specific al întregii ere creștine e redescoperirea rațiunii și a logicei. Efectele ei practice ori teoretice au fost atunci așa de comode, așa de fecunde, încât s-a constituit încetul cu încetul o religie a rațiunii.

Logică, adevăr, realitate au devenit, cel puțin pentru bunul simț, care culege ceva mai târziu opiniile intelectualității, valori sinonime. Omenirea europeană a clădit cu încredere și răbdare, timp de secoli, cultul inteligenței raționale, pe care, într-un moment de delir colectiv, Revoluția Franceză a voit chiar să-l fixeze într-o religie propriu-zisă. Dar în această privință „secolul luminilor" nu se deosebește prea mult de Bacon, care a combătut un aspect al raționalismului, adică deducția, dar

a susținut un altul, inducția. Toți, cu preferințe variate pentru o înfățișare ori alta, au fost buni cetățeni ai republicei logice. Că englezii i-au mai adăugat empirismul ori senzualismul, sau Kant criticismul nu înseamnă decât că au completat unele detalii ori că au aranjat lucrurile ceva mai bine.

E lesne de înțeles atunci că, superstiția rațiunii fiind valoarea supremă, iar, pe de altă parte, omul fiind animalul cel mai perfect, concluzia fundată cu necesitate va fi că omul e primul animal care gândește. Și definiția aceasta a intrat în popor. Toată lumea o crede indiscutabilă. Toată lumea, afară de o tagmă mică de cercetători în domeniul psihologiei zoologice. Sunt în adevăr animalele lipsite de inteligență?

În adevăr, trecând peste faptele copios umflate în sensul identității om-animal de către Fabre, Romanes ori Brehm, iată câteva fapte prezentate cu toată grija științifică. O pisică mănâncă o bucată de carne. Unei gaițe care stă deoparte și o privește îi vine poftă. Ca să ajungă la bucata de carne în mod direct, va trebui să treacă peste ghearele pisicii. Atunci găsește o stratagemă: se apropie și pișcă puternic pisica de coadă. Când aceasta părăsește carnea întorcându-și botul către coadă, gaița se repede și fură carnea. Dacă fabula cu vulpea și cioara e o poveste, faptul acesta e prezentat ca un document de ingeniozitate inteligentă până și în manualele de psihologie comparată. Iată un altul. Un câine e închis într-o odaie. El știe că nu poate ieși afară decât deschizând ușa. Dar aceasta are trei clanțe. Care e cea bună? Singura soluție e să le încerce pe toate la rând. Și ușa se deschide. Un cocoș ciugulește grăunțele care cad în jurul unei batoze. După un examen minuțios, el descoperă manivela care, apăsată, lasă să curgă grăunțele afară. Și cu ciocul o plesnește ori de câte ori vrea.

Aceste trei exemple sunt prezentate ca fiind de o extremă autenticitate în fapt și în interpretare.

Nu poate fi vorba aici nici de memorie asociativă (fiindcă faptul nu s-a repetat, cum e în experiențele cu labirinte, după metoda erorilor a lui Ierkes ori Jennings), nici de instinct, nici de dresaj. E vorba pur și simplu de inteligența propriu-zisă, cu toate caracterele ei distinctive.

De altfel, puțini biologi mai fac azi o deosebire absolută între instinct și inteligență. Primul e o soluție tipică, stereotipă, totdeauna aceeași în împrejurări analoage. Instinctul nu știe să facă deosebiri atunci când mediul s-a schimbat puțin. Inteligența ține seamă de aceste schimbări ale mediului. Instinct și inteligență sunt același răspuns, aceeași soluție de adaptare, cu deosebire că unul e întrebuințat în împrejurările omogene, celălalt atunci când circumstanțele au variat. Inteligența e un instinct întrebuințat pentru împrejurările în care s-a produs o schimbare în mediu[1].

Animalele superioare au ambele feluri de răspunsuri. Ele întrebuințează însă mai mult instinctul și mai rar inteligența, fiindcă au mai redusă facultatea de a observa diferențele și variațiile. Omul, invers: e înclinat mai mult către deosebire, diferențiază și utilizează mai des soluțiile inteligente. Instinctul e la el ceva mai degenerat. Deosebirea e astfel de grad, de mai mult or mai puțin, nu de calitate, de natură. Cum putem pune atunci granița exactă de unde încetează ceea ce e animalic și începe ceea ce e omenesc? Se poate întocmi o caracterizare distinctivă a omului pe o chestie de doză, de deosebire vagă, cantitativă, pe o stare tranzitorie, în care ambele caractere se întâlnesc și se pierd unul într-altul?

[1] E. Rabaud, *Eléments de Biologie Générale*, p. 322 și urm.

Azi, când studiul psihologiei comparate cu ajutorul conduitelor a permis atâtea lumini care ne arată că facultatea care asigură omului supremația, sau pe care se zidea această superioritate, anume inteligența, nu mai e apanajul exclusiv al omului, nu putem hotărî situația caracteristică a acestuia, bazați numai pe această credință.

Problema trebuie considerată mai puțin unilateral. Evoluția de la animal la om nu s-a făcut numai în sensul inteligenții. Sufletul întreg s-a transformat. Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om, e mai mult decât aptitudinea sa de a gândi. E toată acea țesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicații sentimentale, de credințe ori de îndoieli, de speranțe, de dorinți ori de renunțări, cu un cuvânt, structura globală a unui suflet omenesc, cu logica și contradicția, cu claritatea și obscuritatea lui. De ce atunci să mutilăm sufletul în ceea ce e uman, simplificându-l, privindu-l unilateral numai în ceea ce prezintă el ca progres intelectual, și să facem abstracție de forțele morale inconștiente și afective?

Aceleași obiecțiuni trebuiesc ridicate și față de o altă definiție acordată omului, aceea care ne spune că e *primul animal care vorbește*. Limbajul a fost considerat întotdeauna ca o aptitudine exclusiv omenească. Dacă analizăm bine aptitudinea de a vorbi, ne dăm imediat seama că ea cuprinde două acte mentale principale. Unul constă în a alcătui noțiuni, iar celălalt în a lega aceste noțiuni prin asociație, în mod convențional, de o serie de sunete exterioare. În ce privește prima operație, limbajul se confundă cu judecata. Fără abstracție și fără generalizare nu se pot obține concepte, adică noțiuni. Vorbirea e înainte de toate o operație rațională. A defini deci omul ca un animal care vorbește nu înseamnă a-l

defini *altfel decât ca un animal raţional.* Această de a doua caracterizare e, cel puţin în ce priveşte primul ei aspect, o simplă variantă a celei dintâi şi, ca atare, sufere ca şi aceasta exact de aceleaşi inconveniente şi dificultăţi. Spuneam însă că limbajul conţine încă o operaţie: asocierea unor sunete anumite la unele idei, stări afective ori simple lucruri.

Sub această formă însă – mult inferioară procesului de ideaţie din primul element al vorbirii –, limbajul se găseşte şi la animale. Aproape toate au fie un limbaj de gesturi, fie unul de strigăte. Expresia directă a emoţiunilor în legătură cu o stare sufletească, prin mimică, gesturi, acţiuni, o au toate animalele. Toate exprimă exterior frica, ori furia. Unele, cum sunt maimuţa ori papagalul, pot ajunge chiar până la asociaţiuni între unele sunete şi anumite obiecte. Firește, omul dispune de mai multe asociaţiuni decât papagalul care nu ştie decât câteva cuvinte. Progresul uman constă în fixarea convenţională a unor sunete fixe asociate la anumite stări sufleteşti. Dar şi la animale, în număr mai restrâns, anumite emoţii sunt legate permanent de anumite sunete. Emoţiile sexuale la păsări ori pisici, ameninţarea, foamea sunt însoţite de strigăte tipice. La om, gama e mai complexă, dar atâta tot.

*

Iscoditor de judecăţi care pun ordine în existenţă şi creator de cuvinte care le dau expresie pentru ceilalţi, omul poate să conceapă lumea oarecum dezlipită de eul său, să priceapă că ceea ce e în afară de el are o realitate proprie. Dar el poate şi mai mult: reuşeşte să proiecteze în afară propriile sale stări sufleteşti, pe care le poate

considera ca pe obiecte străine de el însuşi. G. Simmel a arătat cum din fluviul curgător al stărilor noastre subiective se desprind şuvoaie care se îndepărtează de căldura intimă a eului nostru. O distanţă apare între ele şi noi. Cu cât această distanţă e mai mare, cu atât le putem privi cu mai multă răceală, cu mai multă indiferenţă sufletească. Perspectiva aceasta îndepărtată, în care lucrurile, fenomenele ori chiar propriile noastre stări sufleteşti sunt privite fără reacţiuni subiective de puternică coloratură emoţională se cheamă obiectivitate. Sociologul german W. Sombart găseşte, într-o lungă monografie, *că omul e un animal capabil de obiectivitate.*

În adevăr, el singur, printre celelalte animale, e în stare de următoarele trei aptitudini:

a) Capacitatea obiectivării lumii exterioare;
b) Capacitatea obiectivării de sine însuşi;
c) Capacitatea abstracţiei, adică a creării de concepte.

A crea noţiuni din obiecte concrete înseamnă a le privi nu în raport cu noi, ci în generalitatea lor, abstracţie făcând de dispoziţiile noastre sufleteşti. În relaţie cu lumea exterioară, animalul nu are decât afecte: atracţie, repulsie, ură, iubire. Ea nu-l interesează decât într-atât întru cât îi poate folosi ori dăuna. Omul poate să-şi impuie tăcere sentimentelor, fie că o împrejurare îi e plăcută ori nu. Tot ce-l înconjoară poate deveni obiect de studiu, analizat şi înţeles în condiţia sa particulară, independent de sentimentele pe care le poate stârni. El însuşi devine pentru el un portret, un om ca şi ceilalţi. Ne explicăm şi comentăm, ne aprobăm ori ne criticăm ca şi cum am fi pentru noi înşine o altă persoană. Animalul nu e capabil de o asemenea atitudine imparţială şi detaşată[1].

[1] W. Sombart, *Vom Menschen*, p. 14–16.

Că omul e capabil de proiecțiune exterioară și de obiectivitate nu rămâne nici o îndoială. Dar dacă această caracterizare pornește din același impuls intelectualist, adică dacă obiectivitatea nu e privită decât ca o aptitudine de a plăsmui concepte și abstracțiuni și de a gândi lumea prin ele, atunci definiția lui W. Sombart e susceptibilă și ea de aceleași rezerve făcute mai sus relativ la definiția după care omul ar fi primul animal rațional.

Obiectivitatea poate însă să aibă și un alt sens. Ea înseamnă, după cum am văzut, desprindere de instincte, de porniri subiective și emoționale, adică autonomie față de incitațiile mediului exterior. Dar, în acest caz, obiectivitatea nu e decât un semn, un simptom al unei situații mai generale a omului în raport cu mediul fizic, cu natura. Ea nu e decât una din înfățișările, din atributele unei atitudini mai vaste, caracteristică omului. Vom vedea mai departe cum obiectivitatea are alt sens. Ea nu e decât una din particularitățile eliberării omului de subordonarea biologică.

*

Tot așa de veche ca și definiția rațională e aceea care prezintă pe om ca pe un *animal social* (zoon politikon). Ea datează tot de la Aristot și se aplică ideii că omul e primul animal care trăiește în grupuri organizate, sancționate de legi și dominate de instituții. Caracteristica lui e participarea activă la colectivitate. În el totul e reflex și ecou colectiv, individul izolat fiind o pură abstracțiune. Un sociolog contemporan, L. von Wiese, crede chiar că o definiție abstractă a omului e imposibilă. Omul nu e o substanță care să poată fi lămurită în sine. El nu e decât un punct de coincidență, de întretăiere între condiții,

influențe, puteri supraindividuale. Omul nu e decât un suport, un purtător de forțe sociale care-și dau întâlnire în el. Ca individ, fiind o abstracțiune, el nu poate fi definit. El nu poate fi înțeles decât relațional, adică pus în funcțiune de alți oameni și de condițiile care-l înconjoară[1].

Cercetările recente resping hotărât ideea după care omul ar fi singurul animal social. Nu există nici un animal care să trăiască singur, chiar dacă n-ar fi decât grupul familial. Păsările trăiesc în stoluri, mamiferele, în cârduri, peștii, în colonii, himenopterele, în societăți mai mult ori mai puțin organizate, ca la furnici sau albine. Unele societăți animale cunosc, așa cum a arătat Brehm, Fabre, Romanes, Espinas ori Alverdes, colectivități organizate, cunoscând principiul diviziunii muncii, al sancțiunilor penale, al ierarhiei sociale. Vechea afirmație aristotelică e dezmințită de toate observațiile exacte. Ea nu merită să ne oprim mai mult în respingerea ei categorică.

*

Caracterizările intelectualiste au început a cunoaște oarecare dizgrație, o dată cu predilecția modernă pentru pragmatism și misticism. În locul divinității rațiunii, nealterată decât de prea puține critici până acum câteva decenii, s-a instaurat o alta: acțiunea. Bergson, James au arătat, cu prea multă claritate poate, că omul e un animal interesat și sagace. Nu-l preocupă nimic altceva decât adaptarea practică la mediul înconjurător. Dar ajustarea sa la ambianță sau a acesteia la trebuințele sale nu se poate face prin idei ori prin speculații teoretice. Filosofiile caută și preamăresc rolul rațiunii, dar nu-i cunosc adevărata semnificație. Inteligența omenească e, înainte de toate,

[1] L. von Wiese, *Homo sum*, p. 7, 8, 11, 12.

cum spunea Bergson, „le meilleur moyen de se tirer d'affaire", adică cea mai ingenioasă soluție la o dificultate practică. A fi inteligent înseamnă a reuși, adică a avea succes, sau, cu alte cuvinte, a învinge.

Din acest punct de vedere, omul se găsește încadrat în evoluția biologică a vieții. Totuși el se deosebește prin ceva de celelalte viețuitoare. Pentru a-și adapta mediul, el nu se mulțumește numai cu mijloacele directe pe care i le-a dat natura, așa cum sepia utilizează cerneala, șarpele otrava, sau taurul coarnele.

El prelungește prin iscodiri artificiale moștenirea naturală. Omul nu se folosește numai de corpul său, care e slab, ori de mâinile sale, care sunt ceva mai abile. El creează instrumente. Omul practic, „homo faber", e primul animal care știe să fabrice. Plugul, roata, mașina, focul sunt prelungiri, firește ale mâinilor sale. Dar ele sunt adăugiri subtile ale unei ingenioase adaptări practice. Prin această prelungire a puterii sale fizice în instrumente fabricate, omul înscrie o puternică deosebire între el și celelalte animale. Nu perfecționarea inteligenții logice îl distinge de restul naturii, ci mai ales abilitatea sa tehnologică, dibăcia sa practică, care-l face să-și alieze natura neînsufletită la scopurile sale.

Noțiunea de „homo faber" nu face însă decât să înlocuiască o superstiție cu alta. Crearea de instrumente de luptă nu e caracteristică exclusiv omului.

Alianța materiei inanimate pentru a-și face dintr-însa elemente folositoare vieții o cunosc o bună parte din animale. Construcția cuibului, a casei, a vizuinii cu elemente luate din natură o obișnuiesc și furnicile, și albinele, și castorii, și încă alte multe animale. Maimuțele se servesc în apărarea lor nu numai de puterea mușchilor ori de dinți, dar chiar de crengi de copaci ori de bolovani

de piatră, pe care-i năpustesc asupra inamicilor (W. Köhler). Vom vedea cum omul ridică puterea de construcție la un nivel ridicat. Dar aceasta în sens general. Nu e vorba numai de fabricație.

În fața acestor definiții care caută să prezinte omul ca o perfecțiune a seriei animale, ca având doar un atribut de adaptare la mediu în plus, un alt grup de definiții, pornit de la cercetători recenți, caută să stabilească condiția sau măcar tendința de independență a omului în raport cu mediul. În ultimii ani, o serie abundentă de cercetători s-au învârtit mai mult ori mai puțin în jurul acestei idei, oferind definiții foarte înrudite. Ei pleacă de la concepția că omul nu e robit ambianței, că elementele naturii nu curg direct prin el, ci că, dimpotrivă, specificul omului constă în faptul că el se opune influenței fascinante a mediului înconjurător.

Într-o voluminoasă lucrare, Arnold Gehlen arată că omul, fiind o ființă slabă din punct de vedere al superiorității organelor sale, caută să supleeze, să completeze această inferioritate de speță debilă prin reacțiuni proprii. El e animalul capabil de a lua *atitudine*, adică de a transforma și combate datele realității, în loc să se supună[1]. Înrudită cu această definiție e aceea a lui Max Scheler, care face din om o ființă opozantă condițiilor de viață exterioară. Trecând în revistă toate funcțiunile psihice de adaptare ale animalului, de la tropism la instinct și de la acesta la asociație și memorie, el le prezintă ca dependente de incitațiile venite din afară, influențate de ele prin sugestie și imitație, până la un fel de paralizie somnambulică a oricărei veleități de voință de rezistență. Omul singur rezistă și se opune. El este primul animal care

[1] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

știe să spună nu (Der Neinsagenkönner). El nu ascultă numai de interesul vital sau de plăcere. Opunându-se, el poate fi principial ascetic[1].

Situația sa de opozant îi permite să creeze o lume a sa. Desprins de natură, el îi pune în față o creațiune proprie, conștiința sa. Funcțiunea acesteia e tocmai căutarea adevărului pe deasupra instinctului vital. Spre a-și apăra viața, își creează o serie de ficțiuni ajutătoare, de mituri consolatoare, printre care trebuie să punem în primul rând religia. Speriat de luciditatea conștiinței, omul încearcă să se amăgească. El devine: „animalul care se minte pe el însuși"[2]. Fapt e că un conflict se naște între instinctul de ficțiune al vieții care se apără și instinctul cunoașterii, care risipește toate negurile inventate de o anumită plăsmuire[3]. Astfel, funcția principală a conștiinței, facultatea eminamente omenească e aceea de a turbura și dizolva impetuozitatea vieții. Între suflet, expresie a vieții psihice primitive, pe care-l au și animalele, și conștiință („Geist"), pe care o au numai oamenii, se iscă un teribil conflict. Aceasta din urmă usucă și degenerează pornirea vitală.[4]

Fără a accepta concluziile ultime ale acestor cercetări, așa cum vom arăta în concluzia acestei cărți, ele ni se par a pleca de la un punct de vedere just.

[1] Max Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, p. 192, 195 și urm. Expresia de „Neinsagenkönner", de ascet al vieții, se găsește întâia oară la J. Mack, *Das spezifisch Menschliche und sein Verhältnis zur übrigen Natur*, 1904.

[2] Paul Ernst, *Der Mensch*, passim.

[3] Jules de Gaultier, *La fiction universelle*, p. 15; *De Kant à Neitzsche*, p. 19. Vezi în această privință și H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*.

[4] Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, vol. 1, p. 217 și urm.

A tălmăci omul numai de jos în sus, a-l reduce la scara animalității în care se găsește asemănător, dacă nu identic cu celelalte viețuitoare înseamnă cel mult a arăta ceea ce e *comun* între om și animal, dar în nici un caz ceea ce e deosebit. E ceea ce făcea Taine în critica literară, cu faimoasa sa teorie a mediului, indicând părțile identice între un scriitor și ceilalți. Metoda aceasta era necesară pe la mijlocul secolului trecut, când spiritualismul, creând o autonomie absolută a sufletului, crea pentru el o realitate separată. Era necesar atunci de a stabili filiația continuă de la animal la om de jos în sus. Această înrudire fiind însă acum stabilită, problema care se pune e de a arăta ceea ce e diferențial între omenie și animalitate. Dacă omul reușește în adevăr, într-o măsură oarecare, să fie altceva decât animalul, e tocmai fiindcă învinge biologia, adică depășește prin ceva animalitatea.

Senzul evoluției umane e o continuă desprindere, o anumită eliberare de necesitatea imediată a condițiilor exterioare. Omul se retrage și se închide în el încetul cu încetul. Ambiția sa e de a deveni o insulă izolată la care nu ajung decât unele chemări – acelea pe care vrea să le asculte el. Spre deosebire de organismele inferioare, care nu cunosc decât religia pur mecanică a reflexului între ele și natură, până la instinct, care e și el o anumită robie, omul reușește să rupă această sclavie. El domină mediul exterior printr-o viață puternic interioară. Pentru prima oară apare în structura lui sufletească eul și conștiința, cu scrupulele, remușcările și aspirațiile sale, orgoliul omenesc se izolează și trăiește o viață proprie, departe de ordinile brutale ale unei naturi inerte. Omul își construiește în el o a doua lume tot așa de bogată, dacă nu mai bogată, cu probleme și orizonturi noi. Și el poate trăi adesea numai într-însa și printr-însa, inventând științele, tehnicile, economiile,

moralele și artele. Aceasta e o revoluție psihică, „mutația psihică", necunoscută seriei zoologice.

Dar eliberarea omului de poruncile tiranice ale mediului nu se efectuează numai prin *interiorizare*. În domeniul gândirii, al cunoașterii, el nu mai lucrează cu asociații ori cu instincte. Cu ajutorul judecății, el poate anticipa. Nietzsche a spus: „omul e animalul care poate făgădui". Ghicind mai dinainte, numai cu propriile sale mijloace, ceea ce se va întâmpla, el săvârșește independența și autonomia sa. El nu mai e țintuit, fascinat de ceea ce îl înconjoară, așa cum e insecta de lumină sau fiara de pradă. Virtutea omului e prin excelență aceea de a crea. El nu copie prin imitație, ca animalele în cazul dresajului, anumite acțiuni stereotipe. Cum observă cu drept cuvânt Max Scheler, omul nu are față de mediu o atitudine extatică. „Animalul trăiește în ambianța sa extatic, ca și melcul în casa lui, a cărei structură o poartă cu dânsul oriunde merge."[1]

El nu se poate izola, nici opune mediului.

Legat de împrejurările exterioare, la care răspunde imediat și mecanic, numai în ce privește conservarea sa, animalul nu poate considera decât un mediu *limitat*. Acesta se interesează strict atât cât îl privesc trebuințele sale organice. Omul, creând și alte trebuințe, consideră în știință, filosofie ori artă lucrurile și sub o prismă dezinteresată, lărgește mult orizontul său, adesea până la proporții infinite.

Cum vom vedea mai departe, evoluția sufletească a omului nu se efectuează numai ca un răspuns reflex ori mecanic la excitațiile care-i vin din afară, ori la cele care

[1] Max Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, în colecția „Mensch und Erde", p. 195 și 193. (Titlul sub care a apărut ultima lucrare a lui Max Scheler, în 1928, este *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, n. ed.)

i le trimit dinăuntru trebuințele sale organice. Omul se autonomizează imediat și de imperiul acestuia. Fără îndoială, animalitatea din el persistă. Ea îl ajută să se adapteze, să poată trăi, și încă să poată trăi mai bine. Dar, paralel cu această funcție pe care o are în comun cu alte viețuitoare, o alta se formează alături, funcție care îi dă tocmai caracterul său de om.

Omul rațional, ca și „homo faber", ca și omul locvace ori social sunt viziuni parțiale ale realității omului. Prin aceste caractere el nu s-ar izola în sânul naturii. Alte aptitudini marchează cu o ștampilă definitivă rangul omeniei sale.

II

Din considerațiile critice de mai sus, calea către determinarea unei calități particular omenești se găsește deschisă. Filosofiile care studiază sau preamăresc „Viața", acele imnuri nostalgice către „elanul vital", nu ne vor da nici o soluție. Calea tocmai contrarie ne e indicată.

Cu cât înaintăm în scara zoologică, cu atât instinctul de conservare e mai puternic. La început, la animale, ca și la omul inferior, asigurarea existenței constituie unica, exclusiva preocupare. Nici o abatere cât de mică, nici o tendință cât de ușoară către acest lux suprem care e distracția față de nevoile noastre vitale. Urgența, impetuozitatea lor copleșesc organismele inferioare. Totul se întâmplă în linie dreaptă, într-un mecanism foarte simplu, ale cărui piese sunt perfect ajustate, fără de greșeală posibilă.

Între aceste faze biologice și aceea a omului, se interpune o radicală deosebire. Dependența de instincte și

nevoi nu mai e așa de strictă. Omul poate privi cu imparțialitate propria sa soartă, adică reușește să se privească pe el însuși rece, fără părtinire, ca pe un obiect oarecare.

Apetiturile și instinctele violente sunt oprite sau privite în desfășurarea lor, ca fenomene demne de curiozitate. Omul încearcă să se cunoască, se domină, fură instinctului de conservare o parte din energia sa, sustrage elanului vital și interesului subiectiv o bună porțiune. Curentul vieții e mai slăbit [1]. Dar omul, pentru prima oară în istoria evoluției speței, e capabil și de mai mult: el poate anihila însăși viața din el cu voință conștientă și cu matură reflecție. Pentru întâia oară un organism se abate astfel de pe linia dreaptă a interesului vital. Din punct de vedere biologic strict, omul e primul animal absurd, voiesc să spun, singurul, căruia i se întâmplă să meargă contra instinctului de conservare.

Câteva observațiuni caracteristice mentalității omenești ne vor lămuri.

Se poate întâmpla animalelor să se omoare din greșeală. O căprioară alungată se zvârle în apă ca să scape și se înecă. Unii observatori ai psihologiei animale pot afirma că scorpionul atacat, cuprins de panică și poate de teroare, își înfige pumnalul în cap și se autootrăvește. Aceste cazuri sunt exemple de erori ale apărării instinctive. Animalul cuprins de spaimă greșește, se zăpăcește, își pierde cumpătul și adesea se distruge în loc să se conserve.

Sinuciderea ca un act de opțiune conștientă și deliberat voită, ca o soluție preferată, față de o viață nesuferită, e un act specific omenesc. Nu există precedent

[1] Vezi în această privință G. Simmel, *Philosophische Kultur*, p. 17.

la animal. Oricare ar fi suferința lui, niciodată acesta nu-și va curma firul vieții, oricât de mizerabilă, oricât de chinuitoare ar fi aceasta. Îndărătnicia năzuinții de a trăi cu orice chip dă animalului o purtare somnambulică în această direcție. Un câine lepros, bătut cu pietre de copii, mort de foame pe sub garduri, va prefera totuși să trăiască. Numai omul își poate permite să aleagă între a fi și a nu fi, numai el îndrăznește să săcătuiască printr-un singur gest izvorul vieții, voința oarbă de a trăi.

Acest act radical contra vieții e relativ rar. Altele mai benigne, care nu desființează complet sursa vitală, dar o micșorează treptat, sunt cu mult mai frecvente. Iată de pildă anumite intoxicații. Omul știe perfect că opiumul, alcoolul, hașișul, morfina îl distrug. Și, cu toată luciditatea, încă din timpuri imemorabile, asiaticul ia opium, indianul din Peru mestecă frunze de coca ori de kola, europeanul e ori tabagic ori alcoolic. El oferă printr-o iluzie trecătoare o sinucidere deghizată. Ce face în timpul acesta instinctul de conservare? El e îngrămădit, înăbușit undeva și poruncile lui sunt neglijate și neascultate.

S-ar putea obiecta acestor practici că presupun o dezagregare a mașinei biologice, o oprire a mecanismului vital. Se sinucid ori măcar ingurgitează .stimulente deprimații, ale căror funcțiuni psihice sunt degenerate. Un om perfect sănătos nu recurge la astfel de consolațiuni chimice, nici nu-și suprimă el însuși viața. De ce să fundăm atunci caracteristica omului normal pe fenomene patologice? E ușor de răspuns însă că aceste obiceiuri sunt destul de generale ca să fie anormale. Apoi ele au apărut întâia oară la om. Aceasta înseamnă că sunt strâns legate de structura omului, de alcătuirea lui sufletească, din moment ce animalele nu le cunosc chiar când sunt bolnave; că sunt un efect al unor aptitudini care aici s-au realizat

întâia oară, nu în altă parte. Aceste practici fac parte din natura omenească fiindcă sunt presupuse în ea, fiindcă sunt rezultatul lor.

Fără să ne oprim la aceste aspecte care pot fi considerate ca morbide, n-avem decât să trecem la o serie întreagă de alte practici caracteristice tuturor oamenilor, fără distincțiune. De la canibalul care locuiește platourile Australiei Centrale și care crede în totemism și până la omul civilizat, adept al unei secte creștine, toate riturile religioase presupun sacrificii și ascetism. Budismul merge așa de departe, încât printr-o înăbușire lentă a tendințelor și dorințelor, printr-o comprimare asfixiantă a vieții, își prepară credinciosul către trecerea în neant, în Nirvana. Riturile totemice recomandă și adepții primesc fără protestare mutilări, scrijelări, amputări de brațe, posturi îndelungate, sacrificii pe ruguri, autodafeuri pentru fecioare ori copii etc., etc. Secta scopiților cere desființarea procreației suprimând însuși izvorul vieții. Moloch cerea copii. O altă sectă rusă își încerca credincioșii cerându-le să intre în foc și să se consume lent. Închipuiți-vă ascetismul miilor de anahoreți creștini care dormeau pe spini, se flagelau, își interziceau comerțul sexual, beau apă și mâncau rar puțină pâine, ca să distrugă în ei orice impulsie vitală. Toate religiile pretind anihilarea sau măcar împuținarea forței vitale. Și totuși ele au fost considerate atâta vreme ca unicul remediu.

Creștinismul merge direct contra oricărei afirmări prea puternice de energie. El prigonește toate succesele, puterea, ca și frumusețea, sănătatea, ca și averea. Toată tabla de valori, pe care omenirea a alcătuit-o în deplin acord cu succesul ascensiunii vitale, a fost sistematic și metodic combătută de creștinism. Niciodată nu s-a înregistrat în istoria civilizației o mai mare victorie contra

imboldului către viață. Nici o religie n-a combătut mai radical instinctul de conservare și n-a însemnat un mai mare triumf contra voinței de a trăi. Și nici un fondator de religii n-a fost considerat totuși mai uman ca Crist.

Din punct de vedere strict biologic, creștinismul a însemnat un maximum de absurditate. E explicabilă astfel furia anticreștină a unui filosof ca Nietzsche, care vedea în a sa *Wille zur Macht* idealul suprem al evoluției omenești. Nietzsche a denunțat degenerarea și decadența. El a arătat civilizațiile ca perverse, fiindcă încurajau prin morale ascetice ori molâi închircirea genului omenesc. Fiindcă punctul său de vedere pornea direct de la biologie, toate valorile umane: fraternitatea, mila, abnegația, renunțarea i se păreau viții de amurg. Nietzsche situa omul în seria animalică, îl identifica cu spețele zoologice anterioare lui și-i cerea numai o perfecționare de viață în plus. Era visul unui bolnav pe care-l rodea nostalgia sănătății depline, a energiei maxime. El nu putea înțelege că ceea ce e uman nu poate fi zoologic și că rostul omului pe această planetă trebuie căutat exact la antipodul acestei concepții. Opunându-se mereu realității prin acel *nu* cu care înfruntă mereu existența – omul e – după cum spune Max Scheler – ființa care, apăsându-și și reprimându-și impulsurile și tendințele și refuzându-le mereu, se comportă principial ascetic[1].

Cei care nu simt nici un fel de tendință către religiozitate ne vor putea întâmpina spunându-ne că cele de mai sus nu-i privesc. Acestora le vom aminti o altă formă a absurdității biologice din om. Anatole France spunea undeva că dacă intelectualii s-ar înmulți, lumea ar merge cu siguranță către pieirea ei. Fiindcă, de fapt, ca să

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 210.

completăm aforismul scriitorului francez, ce înseamnă a fi sau a privi prin prisma intelectuală lumea? Înseamnă pur și simplu a desființa trebuințele vitale și a le înlocui prin reprezentarea lor.

În loc să mănânci, să faci dragoste, să lupți, înseamnă a te închipui mâncând, iubind, luptând. Intelectualul înlocuiește viața cu imaginea ei, trăind-o mental, interior, anticipat.

Cărturarul deprins cu gândirea, cu cititul, cu viața interioară e ca planta de seră pe lângă floarea de câmp.

Șuvoiul vieții se debilitează și scade prin lipsă de funcțiune. Senzațiile și acțiunile dispar, fiindcă sunt înlocuite de reprezentări. A crea idei înseamnă a rupe contactul cu realitatea, a idealiza, a te comporta gratuit, inactual – căci ideea e eternă –, a nu ține seama de cerințele concrete și imediate. Dar prin aceasta neglijăm condițiile realității cu care nu mai suntem în strânsă legătură, ne îndepărtăm de adaptarea la prezent. Filosoful francez Jules de Gaultier a arătat concludent antinomia care există între instinctul de cunoaștere și instinctul vital[1]. Ceea ce câștigă cugetarea și cunoașterea pierde viața. Priviți-vă și cercați să vă analizați când faceți ceva; cu siguranță că actul va fi făcut mult mai prost. Sporul de gândire și analiză e invers proporțional cu cel de spontaneitate și putere. Pe alte căi ajungem la aceleași concluzii: intelectualitatea e o scădere a vieții. G. Simmel a arătat că viața, ca să se poată cunoaște pe ea însăși, trebuie mai întâi să se amorțească, să se omoare. Pentru ca să se studieze, ea trebuie să abată din cursul ei o șuviță importantă, care să nu facă nimic decât să observe. Dar

[1] Jules de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*; v. și L. Klages, *op. cit.*, p. 79 și urm.; 183 și urm.

această șuviță e pierdută. Ca să se ridice deasupra ei, viața trebuie să-și oprească cursul.

Cultura omenească nu se poate obține decât atunci când valorile noastre subiective, adică creațiunile noastre individuale, sunt proiectate departe de noi, obiectivate în afară, așa ca să fie valabile și pentru alții. Fără o anumită distanță între ele și noi, nu poate fi vorba de o adevărată cultură, ci cel mult de o cultivare diletantă. Dar această îndepărtare a creațiunilor, credințelor ori sentimentelor noastre de noi, această distanțare le lipsește de căldura, de intimitatea pe care le-o dă mereu eul nostru. Proiectându-le departe de noi, ca să le obiectivăm și să le facem accesibile social, le îndepărtăm de seva pe care le-o insuflăm, le transformăm în lucruri moarte. Orice cultură conține în ea această tragedie: ori rămâne subiectivă, și atunci nu se poate valorifica și exprima, ori tinde către obiectivitate, și atunci își taie cordonul ombilical care o leagă de viața ce putem să-i insuflăm, se sclerozează, se osifică și moare[1]. Iată deci că și din acest punct de vedere intelectualismul nu se poate constitui fără să aducă concomitent cu el o criză de vitalitate. Și totuși, de când există omenirea, cărturarii și cultura au fost preamăriți și salutați ca valoare supremă.

Dacă trecem din domeniul intelectual în cel moral, aceleași constatări se impun: instinctul de conservare e din ce în ce mai părăsit. Aproape toate virtuțile morale superioare sunt astfel alcătuite încât interesul nostru individual scade. Ce înseamnă de pildă *sinceritatea* deplină? Înțeleptul Mr. Bergeret spunea că a cere unui om să fie complet sincer e ca și cum i-ai cere să iasă în pielea goală pe stradă, adică să-și arate toate defectele și neajunsurile corpului, și, în plus, să nu se poată nici măcar

[1] G. Simmel, *Philosophische Kultur: Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, p. 223 și urm.

apăra de intemperii. Omul perfect deschis renunță la toate măștile care îl arată furios când nu e, calm când e încă și mai puțin, la toate acele minciuni și artificii care ne susțin în lupta pentru viață. Omul care nu vrea să joace cât de puțin roluri e complet dezarmat. Măștile sunt absolut necesare pentru a înșela adversarul. A le combate înseamnă a te oferi victimă încă de la început. Simularea pentru om e ceea ce e schimbarea culorii pentru cameleon. E una din subtilitățile caracterului care știe să înșele ca să poată triumfa.

Dar dreptatea supremă? Cel ce o preconizează cere oamenilor să se micșoreze în pretențiile lor, să-și reducă extenziunea vieții lor astfel ca să facă loc și altora. Omul care vrea să fie drept e acela care-și sacrifică drepturile sale, adică omul care fiind puternic se face slab, se automutilează.

Dar *eroismul* sau *curajul*? E înfruntarea pericolului, expunerea directă a vieții sau măcar a fericirii pentru o abstracțiune, pentru o ipoteză sau pentru o himeră.

Acolo însă unde se învederează mai bine fenomenul absurdității e în gustul pentru *obiectivitate*. Această calitate presupune un antrenament, un exercițiu de înăbușire zilnică a tuturor punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o *dezvitalizare* sistematică, care se obține cu aceleași mijloace și cu o practică tot atât de îndelungată ca și Nirvana budistă; o anihilare metodică a eului și a ambițiilor sale. E o transformare completă a obiectelor și persoanelor din jurul nostru din *mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră în *scopuri* de cunoștință; e o intelectualizare excesivă a lumii, după care totul se transformă în obiect de logică.

Între noi și lucruri se taie acea legătură care provoacă o atitudine. În lipsa acesteia, lucrurile ne apar amorțite,

fără virtuți interesante pentru viața noastră, simple fantome transformate în obiect de curiozitate ori de studiu. Prin aceasta, firește, legăturile noastre cu realitatea sunt cu mult lărgite. Ele nu se mai reduc numai la ceea ce ne profită sau ne amenință. Întregul mediu devine obiect de contemplare.

Dacă e adevărat că omul e un animal absurd, dacă e adevărat că perfecțiunea sa mult glorificată se întoarce contra vieții sale, se pune întrebarea dacă nu cumva aceste progrese vor fi plătite, mai devreme ori mai târziu, cu însăși existența noastră. Nu cumva subtilizându-și și afinându-și sufletul, omul merge către degenerarea sa totală? Astăzi, oamenii din speța superioară sunt puțini. Rămân încă mulți în care domină animalul. Dar ce va deveni speța noastră mâine, când întreaga omenire se va umaniza? E permis să arborăm un pesimism total, consolându-ne cu celebra butadă: „après nous le déluge"? Sau poate această opoziție făcută vieții are un senz ascuns și o utilitate deghizată? Credem că da și vom încerca îndată să indicăm ipoteza noastră. Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă târât de șuvoiul ei. Bărbătește, îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții, ci perfecționarea ei.

CAPITOLUL III

DATELE ANTROPOLOGIEI FIZICE

I

Studiul pozitiv al problematicei umane s-a mărginit până acum două decenii la determinarea şi explicaţia somatică, constituind o ştiinţă aparte, ramură a anatomiei comparate, antropologia. Datele specifice ale corpului omenesc, singura realitate ce trebuia avută în vedere, s-au sprijinit copios pe resursele acestei noi ştiinţe. S-au confruntat astfel cercetările relative la structura fizică a animalelor superioare, ultimele în scara zoologică, cu particularităţile anatomice şi fiziologice ale corpului omenesc. O serie de rezultate foarte interesante au fost consemnate în urma acestor comparaţiuni. Plecând de la postulatul că omul e şi el un animal, unul ceva mai complicat, râvna acestor cercetări s-a îndreptat către găsirea a ceea ce e comun între om şi fauna cea mai apropiată de el. S-au căutat şi găsit în bună parte nenumărate probe care arată cu certitudine înrudirea noastră cu strămoşii mai depărtaţi, în general cu speţa primatelor şi în special, cum indicase Darwin, cu lumea simiescă, care a precedat primii antropoizi. Aveau mai mică importanţă, fără îndoială, deosebirile, diferenţele dintre noi şi ultimele animale din care ne tragem, adică

elementul particular, specific, chiar din punct de vedere fizic, care ne aparţine în mod propriu şi exclusiv. Rezervând un capitol descrierii şi filiaţiunii raselor între ele, antropologia şi-a rezervat un al doilea, şi încă unul mai însemnat, demonstraţiunei migăloase şi răbdătoare a originei noastre imediate.

Toate aceste investigaţiuni se bazau neîndoielnic pe ipoteza transformismului, fie sub forma modificărilor produse în evoluţia speţelor prin influenţa mediului, ca în lamarckism, fie sub forma selecţiei naturale a speţelor mai înzestrate în lupta pentru viaţă, ca în darwinism.

Cu toate rezervele şi nelămuririle pe care aceste două serii de ipoteze le lasă încă persistente, nenumărate probe indică azi, cu certitudine, adevărul lor. Cu toată discuţia care urmează şi acum, mai înverşunată ca oricând, între lamarckişti şi darwinieni şi între cei care admit sau se îndoiesc de veracitatea transformismului în genere, în linii mari, ipoteza transformistă n-a putut fi înfrântă sau înlocuită cu altceva mai fecund ca explicaţie.

Dovezi ineluctabile sunt oferite ipotezei transformiste din toate părţile. Din toate acestea, acelea care ne vin din embriologie sunt din cele mai concludente. Două embrioane de vertebrate foarte tinere sunt aproape identice. Foetusul uman la începutul formării sale prezintă, ca o înrudire cu lumea peştilor, patru fante branhiale. Din punct de vedere al circulaţiei, acelaşi foetus uman conţine, la început, tubul cardiac al amfioxului, apoi inima biloculată a peştelui, apoi inima cu trei cavităţi a amfibienilor şi, în fine, inima cu două auricule şi două ventricule a mamiferelor. La fel, rinichii. Înainte de formarea definitivă a aparatului nostru renal, embrionul omenesc are un mesonefros, rinichi de amfibian, şi apoi un pronefros, rinichi de peşte.

Dacă legea formulată de Haeckel, după care „ontogenia repetă filogenia"*, n-ar fi adevărată, dacă viața foetusului n-ar fi rezumatul rapid al istoriei zoologice anterioare omului, cum s-ar putea explica toate aceste faze, etape preparatorii, care amintesc viața animalelor ce ne-au precedat în scara evoluției?

Anatomia comparată nu e nici ea mai săracă în varii dovezi pentru concluzie. Privite astfel, diferitele specii ne apar ca verigi legate succesiv și progresiv pe același lanț. Se începe cu formule simple și se sfârșește cu cele mai complicate, totul formând o perfectă continuitate. Nu s-ar putea explica, de pildă, fără ipoteza transformistă, prezența aceloraşi oase în laba unui mamifer, în aripa unei păsări sau la mâna omului. O serie întreagă de organe – reziduuri parazitare – ar fi iarăși greu de lămurit altfel decât sub prisma evoluționistă, așa cum sunt de exemplu micile picioare rudimentare la unii șerpi, pedunculele oculare la crustaceii care și-au pierdut ochii, apendicele vermicular, coccysul etc.

În fine, paleontologia vine în al treilea rând cu contribuția sa. Prezența fosilelor coincide în anumite straturi cu evoluția geologică în care au trăit pe rând anumite specie, în ordinea complexității lor. Așa, reptilele nu se găsesc decât în straturile depuse până la finele erei primare, păsările, în cele din era secundară, mamiferele, în terțiar.

Dacă însuși Cuvier cu fixismul său ar asista azi la atâtea probe n-ar putea da o altă interpretare evoluției speţelor. Fiindcă ce s-ar putea pune în loc? Ipoteza unor apariţiuni succesive prin generație spontanee? Sau ipoteza lui Bergson după care creația speţelor n-a fost succesivă, evolutivă, ci explozivă, fiecare din ele fiind proiectată de la început într-o direcție oarecare, dar toate pornind dintr-o

* În text: „filogenia repetă ontogenia" (n. red.).

matrice comună, care a fost materia vie. Acestea pot fi ipoteze mai mult ori mai puțin ingenioase. Nici un fapt bine studiat nu stă în ajutorul lor. O serie de fapte pot rămâne neînțelese în ipoteza transformistă cu ambele ei variante, lamarckism și darwinism. Dar în celelalte două ipoteze, majoritatea faptelor ar rămâne în afară de ele, neîncadrate în vreun sens oarecare. Nu e mai puțin adevărat, cu toate acestea, că doctrina transformistă se loveşte de serioase dificultăți. Astfel, anumiți biologişti, adversari ai acestui sistem, nu neagă variațiunile posibile ale speţelor animale, „dar nu le admit exclusiv decât putând să producă forme puțin diferite unele de altele, speţele unui același gen, ale unei familii, ale unui același ordin. Originile marilor grupuri ale regnului animal rămân pentru noi nedesluşite și, disprețuind ipotezele prea îndrăznețe, prin care s-a crezut că se poate strica geneza speţelor, rămânem cel puțin în îndoială."

...„Nu putem cunoaşte și nu vom cunoaşte niciodată origina reală a marilor grupuri biologice ce se pierd, cea mai mare parte, în noaptea perioadelor cambriene. Resturile animalelor cambriene au dispărut complet sub puternicile acțiuni metamorfice încă din timpul perioadei siluriene. Cea mai mare parte a tipurilor animale se prezintă cu caracterele lor proprii, chiar pentru grupuri mai recent apărute, ca mamiferele și păsările. Paleontologia n-a revelat tipuri formale nediscutabile, legând aceste grupuri cu forme mai vechi, care ar fi strămoşii lor. Baza arborilor genealogici rămâne suspendată în vid. Pentru a explica origina acestor mari grupuri, va trebui în mod necesar să facem apel la considerații care vor lăsa o bună parte pentru ipoteze"[1].

[1] R. Perrier, *La place de l'homme dans la série animale*, în *Nouveau Traité de Psychologie* de G. Dumas, vol. I, p. 6.

În plus, e greu de explicat, în ce privește lamarckismul, evoluția speţelor prin acţiunea mediului, fără să admitem transmisiunea ereditară a caracterelor câştigate. Or, tocmai în această privinţă, majoritatea biologilor sunt mai mult decât sceptici. Unele popoare orientale practică circumciziunea de secole. Niciodată nu s-a născut un copil gata circumcis. La generaţii de câini ciobăneşti li se taie coada. Niciodată nu s-a născut un câine cu coada scurtă. Câteva experienţe dubioase indică oarecari modificări obţinute după câteva generaţii în urma unor schimbări în acţiunea directă a mediului.

Dificultatea transmisiunii noilor caractere câştigate se datoreşte faptului – demonstrat de A Weismann încă din 1883 – că celulele sexuale nu sunt formate de către corpul nostru, de către *soma*, ci de alte celule sexuale, adică de „germen". Aşadar, o schimbare în corp nu e înregistrată şi în celulele sexuale, care rămân străine modificărilor impuse de mediu. Fără îndoială că o acţiune indirectă se imprimă şi celulelor sexuale, deoarece se exercită asupra corpului întreg. Şi „germenii" sunt, într-o măsură oarecare, influenţaţi. Această constatare însă e mai mult de ordin teoretic. Experimental, această concluzie n-a fost verificată satisfăcător până acum.

Darwinismul se loveşte şi el de alte multe greutăţi. Mai întâi, ce importanţă pot avea în lupta pentru existenţă micile deosebiri individuale dintre membrii unei aceleiaşi speţe? Ele nu pot fi nici favorabile masacrului universal întrezărit de Darwin, pentru ca să fi fost selectate ca mijloace de apărare, nici defavorabile în această ciocnire, căci atunci speţa sau individul ar fi pierit. Şi totuşi, aceste diferenţe există. Care e geneza lor, de ce au apărut şi care e explicaţia ce se poate da în lumina darwinismului?

Cum s-ar putea explica apariţia unor organe care nu devin utile decât în ultimul stadiu al dezvoltării lor?

„Ce avantagiu selectiv ar aduce pentru speţă un organ electric de torpil care n-ar da lovituri suficiente pentru a paraliza prada, sau o glandă mamară care n-ar da decât câteva picături de lapte?" (Cuénot).

Cum pot supravieţui atâtea organisme debile şi cum pier altele perfect înzestrate? S-a constatat că marea hecatombă de care vorbeşte Darwin se exercită mai ales asupra ouălor sau asupra organismelor tinere. Selecţia se exercită deci într-o fază când nici nu poate fi vorba încă de manifestarea vreunui caracter util sau inutil speţei. Toate acestea fac pe un naturalist de valoarea lui Cuénot să creadă că adeseori ne aflăm în faţa unui masacru datorit întâmplării, „asemănător cu acela al unui accident de drum de fier". În plus, pretinsă selecţie aristocratică care păstrează pe cei buni şi tari şi elimină pe cei debili e departe de a fi exactă. Selecţia elimină pe cei slabi. Atâta tot. Ea nu alege pe cei puternici. Ea e conservatoare, nu progresivă, ea păstrează o mijlocie, nu o elită, ea elimină ceea ce e degenerat ori pirpiriu, nu încurajează şi stimulează ceea ce e valoros.

În fine, transformismul se loveşte în mod comun, şi în varianta sa lamarckistă şi [în] cea darwiniană, de rezultatele destul de clare ale mutaţionismului, după care, adeseori salturi neaşteptate, inovaţii nepregătite creează organe noi, „monstruoase", pe care calea evolutivă nu le poate explica.

Fără îndoială, aceste rezerve trag greu în balanţa obiecţiunilor de făcut transformismului. Unele din ele privesc exagerările sistemului, altele, neputinţa stării actuale a ştiinţei de a putea verifica toate punctele îndoielnice ori nelămurite.

Ele nu sunt însă de natură a zdruncina adânc şi serios vastele perspective lămuritoare ale doctrinei transformiste. Rămâne ca un adevăr de neînlăturat filiaţiunea speţelor şi

evoluția lor, unele trecând prin altele [atât] sub influența modificărilor mediului fizic, cât și a celui zoologic, adică a luptei pentru existență. În linii mari, etapele principale ale filogeniei, de la organismele cele mai simple până la om, sunt datorite unor schimbări esențiale intervenite în viața planetei noastre, schimbări geologice care au modificat complet genul de viață, alimentarea, apărarea de intemperii etc. Așa de pildă, la embrionii vertebratelor aeriene se găsesc rudimente de branhii. Aceasta înseamnă că ele au fost precedate de pești. Când condițiile geologice au făcut ca apele să scadă sau să se retragă, peștii au trebuit să se transforme în vertebrate de uscat. Acestora le-au trebuit plămâni. Aripile înotătoare ale peștilor s-au transformat în labe, necesare animalului care trăiește pe uscat, spre a-și apuca și agonisi hrana și pentru a se mișca. Organele de locomoție pe uscat transformă peștii în reptile. La sfârșitul perioadelor secundare și în epoca terțiară, apare un nou tip de vertebrate, mamiferele. Pentru acestea, fenomenul caracteristic e apariția temperaturei constante, datorită foarte probabil unor mari transformări în temperatura globului, când după perioada cretacee, în urma contracției și răcirii soarelui, înghețurile au început să fie frecvente. Reptilele și batracienii cădeau atunci, o bună parte a anului, în hibernaj. Pielea așa de plină de secreții glandulare a reptilelor face loc alteia uscate și, datorită frigului, se acoperă cu peri abundenți. Datorită stabilității temperaturii lor, mamiferele își nasc puii din animal direct, ferindu-i în perioada embrionară. Dezvoltarea creierului, a telencefalului e iarăși o schimbare demnă de reținut. O serie întreagă de diferențieri anatomice aduc cu ele în encefal funcțiuni respective mai complicate și mai numeroase.

„Brontosaurus excelsus" din perioada jurasică, lung de 30 metri, avea un craniu puțin mai mare decât una din vertebrele sale cervicale. Telencefalul vertebratelor conține două părți: una specializată senzațiilor mirosului: rinencefalul, și alta, neopallium, reprezentând sediul senzațiilor vizuale, auditive și tactile. La reptile și la pești, majoritatea suprafeței encefalului e ocupată de rinencefal, neopalliumul având un volum redus. La mamifere, regiunea afectată mirosului scade simțitor în favoarea neopalliumului reprezentând celelalte senzații. Evoluția nervoasă către om se face prin scăderea treptată a simțului olfactiv în favoarea celorlalte simțuri.

Primatele, din care face parte și omul, accentuează încă și mai mult această evoluție. Trecerea de la mamifere către primate se face prin schimbarea mediului vegetal. Regimul arboricol apare din ce în ce mai frecvent. O nouă adaptare e necesară. Pentru a culege fructe, degetul cel mare și arătătorul devin mult mai mobile, pentru ca să se poată cățăra pe arbori sau pentru a culege fructe. Ghearele se reduc și sunt înlocuite cu unghii. Mâna poate lua forma unui clește pentru a ține în palmă un obiect oarecare și mai ales alimentele pe care acum le poate mânca și așeza.

Suprafața palmei va fi înzestrată cu multe terminații nervoase tactile. „Astfel, iată constituit acest organ, infinit de prețios, pentru prindere și pentru simțire, care va dobândi la om cel mai înalt grad de perfecțiune și va ajunge una din trăsăturile sale organice cele mai caracteristice, instrumentul fundamental al industriei omenești. Una din bazele pe care stă supremația noastră."[1]

[1] R. Perrier, *op. cit.*, p. 30-31, vezi și p. 26; de asemeni, Perrier, *La terre avant l'histoire*, 1920.

Dezvoltarea progresivă a telencefalului cu atrofierea treptată a părții destinate mirosului, rinencefalul, precum și dezvoltarea diverselor funcțiuni ale măinii ne aduc la transformarea primatelor în maimuțe și apoi în hominieni. E greu de precizat când s-a efectuat diferențierea omului din acești ultimi strămoși ai săi. Legătura cu dânșii e însă de nediscutat. Descendența omului din maimuță nu e numai o ipoteză paradoxală sau ușuratică. Ea e dovedită prin nenumărate probe care duc până la evidență. Cu dreptate a putut spune Huxley că distanța morfologică între om și maimuță e mai mică decât între acestea și celelalte animale.

În primul rând, anatomia și fiziologia marilor aparate respirator, digestiv, circulator sunt identice. Același schelet, același sistem muscular, aceiași dinți, aceeași structură a sistemului nervos, asemănări foarte apropiate între celulele sexuale.

Organele parazitare, acele reziduri anatomice care azi nu mai îndeplinesc nici o funcțiune ce se poate identifica, se găsesc și la om și la maimuță. Ele ar fi foarte multe. După unii naturaliști, vreo 180. Iată câteva: plica *semilunaris* din ochiul omului și a strămoșului său, care ar reprezenta resturile unei a treia pleoape, coccisul care indică resturile cozii; apendicele intestinal etc., etc.[1]

Din punct de vedere fiziologic, studiile serologice făcute conduc la concluzia că ne aflăm în fața unei mari asemănări de grupuri sanguine. Serumul omului poate distruge globulele sanguine ale maimuței, dar nu pe acelea ale antropoizilor. La cimpanzeu predomină grupul sanguin II. Un om care are și el tot grupul II va putea primi fără pericol, într-o transfuzie, până la 40 cm cubi de sânge citratat

[1] G. Schwalbe, Fischer etc.: *Anthropologie*, p. 223 și urm.

în proporție de 3%. În plus, aceleași reacțiuni anafilactice. Din punct de vedere patologic s-a constatat că și omul și antropoidele pot contracta aceleași boale. Și unul și altul pot avea tuberculoză, tifos exantematic, scarlatină, febră tifoidă, holeră etc. Până și răia e comună la amândoi[1].

Nu avem încă experiențe făcute asupra încrucișării sexuale între om și maimuță. Ceea ce formează însă un argument crucial, într-o proiecțiune concretă, e succesiunea elocventă a resturilor de oameni fosili, care ne indică diferite trepte de apropiere sau de îndepărtare între om și antropoid, pe măsură ce ne cufundăm în noaptea timpurilor preistorice. H. Taine, înaintea atâtor descoperiri care au făcut după aceea vâlvă, afirmă că în fiecare din noi se găsește o gorilă.

În 1894, una din știrile cele mai senzaționale ale anului a fost aceea că un medic militar olandez, E. Dubois, a descoperit, la poalele marelui vulcan Lawon Konkonsan, în Iava, un schelet a cărui înfățișare anatomică prezenta caractere intermediare între om și maimuță. Era faimosul „Pithecanthropus erectus", de care s-a vorbit de atunci atât. Se găsise, în fine, punctul de trecere, veriga care lipsea și care lega omul de predecesorii săi în scara zoologică. Pithecanthropus se situează într-o eră anterioară oricăror oameni primitivi fosili. El se poate fixa pe la sfârșitul pliocenului și pe la începutul pleistocenului. Resturile găsite din acest strămoș al nostru se compun numai dintr-o calotă cranianã, un femur (găsit și acela la vreo 15 metri depărtare de celelalte piese ale scheletului) și, în fine, doi dinți, unul găsit la 1 metru și celălalt la 3 depărtare de cutia cranianã. Aceasta are o capacitate de vreo 750 cm cubi, aceea a omului celui mai primitiv nefiind inferioară cifrei

[1] G. Schwalbe, *op. cit.*

de 1000 cm cubi, iar aceea a simienilor propriu-zişi netrecând niciodată de 600 c.c. Dinţii aparţin maimuţelor prin rădăcina lor şi oamenilor prin coroană. Femurul presupune o poziţie verticală netă, ca la oameni. Sinusul frontal, stabilit ulterior cu ajutorul razelor X, indică iarăşi o origină mai aproape de om. Iată deci misterioasa făptură care face trecerea, prin caracterele abia diferenţiate de anatomia maimuţei, către fiinţa lui „homo sapiens", pe care, totuşi, n-o atinge în întregime.

Din vestigiile fosile care reprezintă decisiv evoluţia clară către om, cele mai vechi sunt acelea găsite la Mauer, lângă Heidelberg. Şi anume o mandibulă inferioară, aproape completă, cu toţi dinţii la locul lor. Ea trebuie să dateze, fără nici o îndoială, de pe la începutul erei cuaternare. Dacă aspectul dentar aparţine speţei om, aspectul frustru şi puternic al maxilarului aminteşte însă de morfologia simiană. „homo heidelbergensis" e totuşi un om, cu toate caracterele sale. În 1921, în munţii Rhodesiei, în Africa de Sud, într-o grotă, printre sute de tone de alte schelete, s-au găsit, tocmai în fund, resturi de schelete cu caractere arhiprimitive precise. E vorba de un craniu aproape complet (minus mandibula), un sacrum de femeie, un tibia, extremităţile unui femur şi un fragment dintr-un maxilar superior al altui individ. Din examenele antropologice făcute, se pare că ne găsim în faţa unei speţe foarte înrudită în contemporaneitate cu aceea a omului de la Heidelberg. S-au numit aceste noi vestigii „homo rhodensis". Aspectul craniului păstrat aproape întreg e acela al unei fiinţe din cele mai primitive, de o rară brutalitate, cu enorme arcade ale sprâncenelor, mai mari chiar decât acelea ale lui pithecanthropus, amintind pe acelea ale gorilei[1].

[1] Pentru toate acestea şi cele ce vor urma, a se consulta magistrala lucrare a lui Marcelin Boule, *Les hommes fossiles*, Paris, 1923.

După aceste descoperiri avem astăzi ca mărturie un alt inel în lanţul evoluţiei, dintr-o epocă a cuaternarului în care începuse industria cheelleană, cu instrumentele sale ascuţite: securi, pumnale, ferăstraie. E vorba de cutia craniană descoperită în 1856 la Neanderthal, în Prusia Renană. Aspectul său, cu enormele arcade ale sprâncenelor, a făcut pe Huxley să spună că ne găsim în faţa unei forme omeneşti dispărute, pe când Virchow o consideră ca o deviaţiune patologică. Alte descoperiri de acelaşi aspect, şi probabil din aceeaşi epocă, la Fées (Jonne) în Franţa, la Gibraltar, la Dinant (Bretagne) şi mai ales la Chapelle aux Saints (1908), descris aşa de bine de M. Boule, arată că ne aflăm în faţa unei rase omeneşti foarte răspândite în acea epocă, anume pleistocenul mijlociu, care a populat o parte din Europa. Toate aceste resturi, depărtate unele de altele, formează acelaşi tip rasial, denumit de M. Boule „homo neanderthalensis". În linii generale el seamănă straniu cu indigenii triburilor negre din centrul Australiei, cea mai primitivă speţă omenească din câte trăiesc astăzi. Talia sa era mică, capul mare, în special în partea facială, aşa de dezvoltată în raport cu capacitatea craniană. Indicele cefalic îl avea mijlociu, arcadele sprâncenelor enorme, fruntea fugită în urmă, maxilarele prelungite prezentând forma unui bot, orbitele mari, maxilarul inferior foarte puternic, fără bărbie, dantura voluminoasă şi puternică, şira spinării niţel aplecată înainte, dovedind o poziţie verticală mai puţin dreaptă ca a omului actual, capacitatea craniană de aproximativ 1450 c.c. După articularea femurului cu tibia, din toate acestea se poate trage concluzia că acest strămoş mergea plecat pe picioare. Era drept ca noi, fiindcă avea humerus-ul drept mai dezvoltat[1].

[1] Marcelin Boule, *Les hommes fossiles*, p. 258.

În faza aceasta omul e încă foarte aproape de origina sa simiescă. Au trecut pe urmă milenii după milenii. Ce s-a petrecut pe planeta noastră? Care au fost fizionomia și viața omului după aceea? În pleistocenul superior, primele rase ale speței hominiene s-au așezat definitiv pe pământul continentului nostru. Aceste rase prezintă caractere care sunt astăzi ale tuturor oamenilor. E epoca renului, cu silexurile tăiate și instrumentele destul de fin lucrate din os, din perioadele magdaleniene, solutreene, aurignaciene. Vestigii din aceste epoci ale lui „homo sapiens" s-au găsit la Cro-Magnon, Grimaldi, Laugerie-basse. Dar cu acestea intrăm aproape în Istorie. În perioada neoliticului și a pietrei tăiate, a bronzului și a fierului, caracterele morfologice ale acestei vechi și primitive omeniri se diversifică, se înmulțesc în diferite rase. Varietățile speței omenești încep. Că omul de azi a trecut prin aceste faze de evoluție e neîndoios. Dar care e legătura lui antropologică cu antropoizii de azi? E ea tot așa de strânsă ca aceea pe care o constatăm în legătură cu oamenii fosili? Unii antropologi cred[1] că ramura hominiană se trage din antropoizi, Darwin și cu alții îl situează mai înainte, în ramura catarhieniană, alții, din platyrrhiniană, în fine, alții pornesc și mai dinainte, de la lemurieni.

II.

Toate acestea ne-au arătat destule dovezi că speța noastră are o bogată și grea filiație și ereditate animală. Ea vine din lumea primatelor, a lemurienilor și a maimuțelor. Aceste constatări migăloase ale antropologiei zoologice tind să arate ceea ce e comun între animal și om. Totuși,

[1] G. Schwalbe, *Anthropologie*, p. 253, 316.

din punct de vedere anatomic și fiziologic, adică din punctul de vedere al unei antropologii fizice, structura trupească a omului trebuie să prezinte și o serie de caractere *specifice*, după care ființa omenească păstrează o originalitate de animal perfecționat, ireductibilă la caracterele zoologice ale spețelor anterioare și inferioare omului.

De Quatrefages, examinând, din punct de vedere al anatomiei comparate, structura lui „homo sapiens", voia să constituie din lumea omenească nu numai o speță separată, dar chiar un regn, regnul hominian. În adevăr, chiar din punct de vedere al organizării sale fizice, omul prezintă o serie întreagă de caractere specifice care-l deosebesc raical de spețele ce l-au precedat în scara zoologică. În primul rând, complexitatea și diferențierea sistemului nervos. Am văzut mai sus cum trecerea de la spețele inferioare la cele superioare s-a efectuat printr-o reducere progresivă a centrelor nervoase afectate mirosului, printr-o scădere în volum a rinencefalului. Neopalliumul, organul celorlalte simțuri, crește și se dezvoltă[1]. Noi achiziții se obțin în cortegiul acestui organ. Simțurile superioare, văzul și auzul se dezvoltă din ce în ce mai mult, în dauna senzațiilor olfactive. Între ele se stabilesc nenumărate conexiuni. Suprafețele corticale motrice se perfecționează și cu dânsele posibilitățile pentru mișcări precise și complicate.

Regiunea anterioară a creierului, regiunea prefrontală, aceea care conține nenumărate fibre de asociație, punând în legătură toate punctele din encefal, se extinde uimitor la om. Prin aceasta, începutul psihismului inteligent e format. Extensiunea lobului frontal, care la primate și la lemurieni era deja realizată, ia la om o importanță considerabilă[2]. În apariția acestei zone, diferențiată în mod apreciabil din restul encefalului, trebuie căutată aparițiunea formelor de asociație și gândire care caracterizează viața psihică a omului.

[1] Elliot Smith, *The evolution of Man*, 1924.
[2] R. Perrier, *op. cit.*, p. 36.

O a doua caracteristică *originală* a omului este *poziția sa verticală*. Alte animale, în special gibonul dintre antropoide, reușesc și ele întrucâtva să capete această poziție. Dar această stare nu e urmată de modificări structurale, anatomice, în scheletul animalului, cum e la om. „Coloana vertebrală a omului nu mai e legată de partea posterioară a craniului și se fixează sub acesta, astfel încât gaura occipitală, axa capului aproape orizontală și perpendiculară pe rachis, în loc să fie în prelungire, ca la mamiferele care merg pe patru labe – modificarea axei rahidiene care prezintă patru încovoituri, alternativ convexe și concave, opunându-se aceleia a altor mamifere, chiar antropoide, la care coloana nu prezintă decât o singură curbă importantă – schimbarea în forma vertebrelor luate individual și în special a apofizelor lor spinoase: capul ce, aproape în echilibru pe extremitatea coloanei vertebrale, nu mai are nevoie decât de acțiuni musculare slabe, pentru a-și menține poziția. Mușchii cervicali, așa de dezvoltați la alte animale..., se reduc apreciabil."[1]

Poziția verticală aduce cu dânsa o serie de alte consecințe caracteristice. Piciorul, destinat singur mersului, capătă o altă înfățișare. Structura degetelor, a ligamentelor, a articulațiilor, care la antropoizi avea ca misiune agățarea pe copaci și care la om servește la menținerea echilibrului vertical și la mers, se modifică în raport cu noua poziție.[2]

Consecințele acestei noi situațiuni se arată și în ce privește mâna omului. Ea nu mai are funcțiunea de a menține echilibrul omului, așa cum se întâmplă la animalele patrupede. Misiunea ei, de aci înainte, va fi prinderea prăzii pentru alimentare. Schimbarea anatomică a acestui organ e indicată. Degetele sunt mai mobile și mai sensibile. Ele trebuie să se miște mai rapid și mai precis. Mâna devine astfel instrumentul cel mai prețios al omului. Cu ajutorul ei el devine un animal industrios și fabricator.

Cum, pe de altă parte, alimentarea nu se mai face direct cu gura care apucă singură prada, ci cu ajutorul mâinii care ea prinde și duce apoi obiectul la gură, mușchii electori ai mandibulei descresc din forță și volum, fiind mai puțin activi la om decât la animal.

Dezvoltarea regiunilor din encefal destinate simțurilor superioare și legăturilor asociative ale acestor senzații, concomitent cu atrofierea acelora care prezidau la colectarea senzațiilor olfactive; poziția verticală pe două picioare, cu transformarea anatomiei piciorului, mâinilor și a mușchilor maxilari, importanța mâinii ca organ de prindere, modificarea coloanei vertebrale și a scheletului în genere – iată o serie de diferențieri specifice pe care structura fizică a omului o prezintă în comparație cu aceea a celorlalte animale.

Motivele pentru care s-a produs această revoluție, în special acelea care au determinat ridicarea omului la o poziție de biped, rămân încă în domeniul ipotezelor. Ele sunt, cu siguranță, datorite schimbării mediului exterior și felului de alimentație. După unii, dezpădurirea bruscă ori lentă formează cauza principală. Omul a fost silit să-și schimbe existența arboricolă și să renunțe la cățăratul pe copaci, căutând alte mijloace de subzistență decât maimuțele care s-au refugiat în pădurile rămase, păstrând același fel de viață. În orice caz, schimbarea ambianței a produs și acea mutațiune care a transformat antropoidul în om.

[1] R. Perrier, *op. cit.*, p. 34.

[2] Hartmann, *Menschenkunde*, p. 317; R. Anthony, *L'évolution du pied humain*, cit., de R. Perrier, p. 35.

Înlocuirea rinencefalului cu un creier vizual și auditiv, poziția verticală, plasticitatea și mobilitatea mâinii sunt totuși caractere secundare ale evoluției hominiene. Poziția originală, inedită în univers, a anatomiei și fiziologiei umane trebuie să prezinte caractere deosebitoare mai importante și mai generale.

Dacă privim forma corpului omenesc din punctul de vedere al structurei organelor sale, ne dăm seama că aceste organe se prezintă sub alt aspect decât acelea ale animalelor. Acestea sunt strict specializate în ce privește funcțiunea lor. Celelalte (ale omului) sunt, în starea fetală, nedezvoltate spre o precizie funcțională, adică nediferențiate. După ce puiul de animal se naște, organele evoluează repede către o specializare clară, luând o formă fixă, cu o funcțiune perfect adecvată. La om lucrurile se întâmplă altfel. Diferitele sale organe, chiar după nașterea copilului, rămân mai departe cu un caracter *fetal*, adică rămân neprecizate, într-o formă și o funcțiune generală, vagă, lipsită de gradul necesar de specializare. Corpul omului păstrează, așadar, aceleași caractere primitive ca și ale fetusului. El nu se consacră în mod limitat unor anumite funcțiuni, ci, păstrând caracterul vag de generalitate nediferențiată din vremea când era încă în perioada de gestație (în care, după cum am văzut mai sus, caracterele anatomice ale tuturor speţelor se amestecă fără determinare exactă), prezintă în aceste organe o formă deschisă care poate lua întrebuințări mai largi.

Această primitivitate oferă totuși o serie de avantagii. Dacă organul specializat al animalului poate face o funcțiune cu exactitate, el rămâne limitat, închis într-însa. La om, tocmai starea rudimentară a organelor îi dă un caracter nehotărât, neisprăvit, capabil de evoluție și plasticitate.

Nietzsche spunea: „omul e un animal neterminat". Dar această situație îi oferă posibilități de evoluare și adaptare nouă. E adevărat că organele omului sunt inferioare celor ale animalelor din punctul de vedere al preciziei, bogăției, ascuțimii și vitezei funcționării. Ele sunt primitive, slab diferențiate, embrionare. Dar acest caracter de neevoluare îi dă posibilități infinite. La animale, din contra, cu cât specializarea organelor crește, cu atât pierderea posibilităților se accentuează și ea. Structura corporală a acestora e astfel încremenită, închisă în puține șanse de variație. Iată cum, din organe arhaice, nedezvoltate, rămase în starea embrionară, se pot obține condiții de plasticitate și suplețe. Comparat, din acest punct de vedere, cu celelalte animale, chiar cu maimuțele superioare, ale căror organe prezintă un grad înaintat de specializare, omul ne apare complet deosebit. Linia descendenței directe se rupe.[1]

Din acest punct de vedere, problema descendenței omului și filiațiunii directe de la maimuță la om se complică cu o dificultate importantă. Dacă omul ar descinde direct din antropoizi, printr-o evoluție rectilinie în sensul precizării funcțiunii organelor, el ar trebui să aibe nu numai același grad de specializare anatomică și fiziologică, dar chiar una și mai mare. Dar lucrurile se întâmplă pe dos: omul își pierde competența organelor. De aci ipoteza unor biologi germani care cred că omul și maimuța sunt două speţe divergente, descendente dintr-o speță anterioară, aceea a primatelor, sau chiar mai veche decât aceasta.[2]

[1] Westenhöfer, *Das Problem der Menschwerdung*, 1935; Fr. Sanberger-Prag, *Ueber, Entstehung und Entwicklung des Lebens*, 1933; Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, 1928. Toți acești autori dezvoltă teoria organelor nediferențiate, primitive, fetale, la om.

[2] O. Hartmann, *Menschenkunde*, p. 228; Westenhöfer, *op. cit.*; H. Poppelbaum, *Mensch und Tier*, 1928.

O mutație în sensul lui De Vries trebuie să fi avut loc. Cine știe ce condiții geologice deosebite, ce impulsii deosebite de adaptare au provocat această sfărâmare de filiațiune și această poziție specială a omului.

Explicația acestui fenomen ne-o dă anatomistul olandez von Bolk, în legea sa a *retardației* evoluției biologice a omului.

Lipsa de specializare a organelor omenești e datorită, după el, unei întârzieri în evoluția corpului nostru. Spre deosebire de alte animale, la om, vârstele sunt întârziate, dezvoltarea mult mai lentă. De la naștere, omul își dublează greutatea mult mai încet decât animalele.[3]

Iată un mic tabel comparativ:

	Greutatea la naștere	Dublarea acesteia
Porcul	2,0 kg	în 14 zile
Cornutele	40 „	„ 47 „
Calul	45 „	„ 60 „
Omul	3,5 „	„ 180 „

Această încetineală e datorită glandelor cu secreție internă. Problema creșterii e o problemă endocrină. Inhibiția anatomică e cauzată la om de anumite glande. Evoluția este astfel condiționată dinăuntru, nu dinafară, ceea ce ar infirma anumite concluzii lamarkciene. În orice caz, trecerea de la copilărie la adolescență și apoi la maturitate e foarte înceată. Omul e animalul cu cea mai lungă copilărie. Acest lucru fusese observat pe cale pedagogică de către E. Claparède, care găsea în aceasta un semn de superioritate. Omul are astfel o lungă perioadă de învățare,

[3] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, p. 104–126.

de adâncă inițiere. Același lucru trebuie constatat și pentru bătrânețe. Când funcția procreerii a încetat, animalele mor, omul mai trăiește însă câteva decenii.

Evoluția întârziată a organelor poate fi constatată mai întâi în legătură cu dentiția. La maimuțe, dinții de lapte cad repede și fac loc măselelor permanente. La om trebuie șase ori șapte ani. La fel, cu apariția pubertății, cu maturizarea organelor sexuale. La femela maimuței, ca și la alte animale, pubertatea apare după câteva luni, sau, în cel mai rar caz, după un an, doi. La om, chiar la rasele precoce, ea nu apare înainte de zece, doisprezece ani. Toate dezvoltările fiziologice și anatomice sunt lenețe. Ele sufăr de o *inhibiție* organică. Un tempo încet carcaterizează toate funcțiunile organice omenești. De aici diferențierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializată, a tuturor organelor corpului nostru. Dar ceea ce ar părea că trebuie să constituie o inferioritate prezintă, din contra, toată superioritatea omenească. Specializare înseamnă limită. Dar omul are organe deschise, tocmai fiindcă sunt generale și apte de diferite directive și evoluții. Prin această inferioritate organică, omul e silit să lucreze nervos, cerebral, înlocuind cu procese psihice, cu gândire și deliberare ceea ce îi lipsește ca adresă, abilitate și precizie fizică. Lipsa de competență se compensează cu plasticitate.

Tendința psihică către oprire și inhibiție, pe care vom constata-o în natura omenească, are, astfel, o bază biologică. Ea e înscrisă în neputința, în lipsa noastră de perfecție anatomică și fiziologică. Acolo unde animalul dispune de reflexe sigure, omul dibuiește și caută. Încetineala dezvoltării biologice a vrâstelor condiționează aspectul de ezitare sufletească, de amânare a acțiunii.

Poziția verticală dă posibilitatea creșterii și dezvoltării centrelor nervoase superioare din encefal. Capul omului,

ţinut sus, poate privi departe în perspectivă, apreciind şi comparând între ele spaţii întinse şi diverse. El capătă o privire asupra lucrurilor de sus în jos. Îmbrăţişând cu privirea largi distanţe, el devine capabil de o detaşare [de] mediu, adică devine apt de o orientare largă şi, apoi, prin comparaţie cu diferite mediuri la care se adaptează, de o obiectivare a lumii. Corpul omenesc capătă un simţ al distanţei de lucruri, care-i dă sentimentul de corp propriu, neamestecat cu lumea exterioară, ca la animale, adică un simţ al eului. El e silit să depăşească stângăcia sa fizică prin procese ingenioase de ordin psihic. Iată de ce caracteristica omenească trebuie căutată mai ales în procesele nervoase, psihice şi apoi în relaţiile sociale, în starea de mulţime care modifică toate conduitele omeneşti. Opera civilizaţiei are un rol covârşitor asupra naturei umane. Tehnica, felul producţiei, arta, morala, dreptul modifică şi combat structura primitivă a animalităţii din om. Sociologia refulează astfel antropologia.

La inhibiţia biologică se adaugă o alta, culturală şi socială. Se uită adesea că influenţa glandelor, a organelor noastre e oprită de mediul social care se exercită contra corpului sau temperamentului nostru.

CAPITOLUL IV

AMÂNAREA, CONDIŢIE SPECIFICĂ A PSIHOLOGIEI UMANE

Aruncaţi unui animal flămând o bucată de carne. Se va năpusti asupra ei şi va înghiţi-o într-o clipă. Chiar dacă îi va fi foame, un om va examina-o dacă e proaspătă sau nu, iar dacă e supus şi prescripţiei unei diete, el va ezita sau va refuza pur şi simplu s-o mănânce. Atingeţi cu un obiect fierbinte ori cu un fir electric o parte a corpului unui animal. Automat, el se va trage în lături şi se va feri de contact. În aceeaşi situaţie, un om va suporta, cu toată suferinţa îndurată, şi senzaţia termică dezagreabilă şi pe cea electrică, dacă e supus unei cure de faradizare ori de diatermie, sau dacă suferinţa sa poate salva ceva la care el ţine.

Ameninţaţi un câine: el va lătra sau va fugi. Sub biciuirea insultei, de cele mai multe ori, un om se va opri şi va reflecta ce trebuie să facă. Exemplele luate din tot câmpul reacţiilor psihice se pot înmulţi la nesfârşit. Animalul e sclavul ambianţei. Dependenţa sa de excitantele externe e tiranică. Situaţia sa în raport cu mediul e ca aceea a unui fascinat, a unui somnambul.

Chiar sub sancţiunea morţii, un fluture de noapte nu poate rezista atracţiei unei fâşii de lumină. De la reacţia

rapidă şi perfect mecanică a tropismului sau a arcului reflex, până la răspunsul aproape tot aşa de imediat al actului instinctiv ori la panica rectilinie, de sens unic, a clipelor de emoţie, nimic nu se interpune între relaţia perfect directă, stabilită între excitantul extern, şi răspunsul său nervos. Pe traiectoria scurtă şi instantanee a reflexului, instinctului ori emoţiei, nu e loc pentru nimic intermediar. Psihismul animal e exploziv, direct şi nemijlocit. Un al treilea termen mediu se găseşte doar în structura anatomică a arcului reflex. Neuronul conector se interpune între stimulent şi reacţiunea sa. Dar rolul său e numai ca să transmită legătura, nu s-o împiedice. Iar cazurile de inhibiţie care se produc în unele condiţii au o accepţie pur fiziologică şi nici una psihică. Mecanismul funcţionează neturburat, după legi mecanice de fizică ori chimie, în cazul reflexului, după reacţiunea simplă şi dreaptă a instinctului de conservare, în cazul instinctului sau al emoţiei.

Apărarea biologică, pasivă prin fugă, activă prin atac, e integrală şi directă. Nici o ezitare n-o poate turbura. Fenomenele de inhibiţie, dacă nu sunt cauzate de metabolism sau de mecanica actului reflex, nici un prilej de ordin psihic – altul decât instinctul de conservare sub formă de frică, de repulsie fizică, adică de evitarea ameninţării existenţei – nu le poate pune în mişcare.

Din contra, în reacţiunile psihice omeneşti, nici un act nu e pe deplin simplu sau complect direct. Aproape totdeauna – afară de reziduurile psihice inferioare, rămase încă în structura sufletească a omului ca moştenire a originei sale –, un obstacol se aşază între provocarea externă şi răspunsul său. Psihologia umană e compusă din trei termeni, nu din doi. Între percepţie şi act, ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frenator. El

opreşte impetuozitatea acţiunei, o cântăreşte, o cenzurează şi apoi o opreşte definitiv, ori îi îngăduie să se exercite. Mediul nu poate da porunci directe. Instinctul de conservare, însuşi actul reflex pot fi oprite în loc şi examinate de o vamă inevitabilă. Urgenţa vitală nu se poate satisface fără nici o piedică. Cum vom vedea mai departe, aproape orice act psihic uman, chiar cel complet inferior, *e un act psihic suspendat.* Realizarea lui e aproape totdeauna *întârziată.* Amânarea fenomenelor sufleteşti e o condiţie primordială a oricărei activităţi psihice umane.

Fără îndoială, în constituţia noastră sufletească perzistă încă, ca transmisiuni ancestrale, o serie întreagă de acte care se produc şi se realizează nemijlocit şi instantaneu, ca în organizaţia psihică animală. Dar acestea, pe lângă că sunt alterate în puritatea lor rudimentară, dar ele nu constituiesc ceea ce e specific naturei noastre. Ele sunt rămăşiţe, neeliminate încă. Totuşi, la firile evoluate, ele sunt comprimate şi supuse aceluiaşi mecanism de amânare. Un om cuprins de panică, de frică, de furie poate răspunde după modul psihologiei zoologice. La omul normal şi civilizat însă, chiar sub imperiul acestor stări primitive, violente, reacţia va fi interceptată măcar un moment. La o analiză atentă şi minuţioasă, va trebui să se descopere măcar schiţa unei clipe de ezitare, fie chiar abia formulată şi pe urmă părăsită.

Amânarea întârzie transformarea stărilor sufleteşti fie în acţiune, fie în mecanismul propriei lor realizări, în comparaţie cu stările sufleteşti mai simple. Vom vedea cum percepţia faţă de reflex, memoria faţă de percepţie, atenţia faţă de distracţie, judecata faţă de asociaţie, voinţa faţă de impulsie capătă în structura lor un resort de întârziere. Amânarea presupune însă şi aşteptare, adică scurgerea unui lapsus de timp între ceea ce numeşte Pierre

Janet faza de erecțiune a unei tendințe și consumarea ei în acțiune. Fenomenul așteptării e datorit unor cauze foarte variate. Câteodată suntem siliți să așteptăm pentru motive exterioare, care nu depind de voința noastră. Un obstacol se opune uneia din acțiunile noastre. Aș dori să fac o călătorie. N-am însă bani sau n-am concediul necesar. Trebuie să aștept o altă ocazie. Alteori cauzele care provoacă așteptarea sunt interne, aparțin conștiinței noastre. Fie că o acțiune prezintă un risc, o incertitudine, și prefer să o fac mai târziu, fie că optez în realizarea actului pentru un moment viitor, care mi se pare mai favorabil, fie că doresc ca fapta mea să fie perfecționată, o inhibiție a mea intervine și creează o stare de așteptare. Așteptarea e o conduită în raport cu timpul, cu durata. Aș dori ca prietenul meu să vie să mă vadă acum. Cum el nu poate, trebuie să-l aștept mâine. E un eveniment pe care l-aș dori actual și care e totuși absent. Cu drept cuvânt arată Pierre Janet că așteptarea e o „conduită al cărei obiect constă în a face absența prezență și prezența absență"[1].

Această conduită presupune o serie de capacități psihice. Nu oricine știe sau poate să aștepte. Unii așteaptă toată viața un miracol care nu mai vine, adică așteaptă prea mult. Alții, impacienți, nerăbdători, se retrag prea repede, înainte de a fi obținut vreun rezultat. Incertitudinea viciază așteptarea și duce la nerăbdare sau la furie, care e tot o formă impulsivă a nerăbdării[2].

Așteptarea normală constă în a separa printr-o durată cât mai lungă posibil separarea între excitație și consumarea actului în acțiune. Orice act sufletesc presupune o fază, fie și foarte scurtă, de preparație. În această fază se adaugă o serie de alte stimulări care se

[1] Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, p. 133–134.

[2] M^lle Morand, *Le problème de l'attente*, în *Année psychologique*, 1914–1919.

adună, se „sumează" și împreună pot duce la descărcare. Așteptarea aduce astfel cu ea o acumulare de tensiune sufletească. Ea „încarcă" actul sufletesc care urmează să se efectueze cu un plus de energie. Unii se descarcă în timpul așteptării, fără să ajungă la momentul oportun. Așteptarea consistă în a face prepararea necesară, conservând „încărcarea", fără a dezlănțui finalul.

Această acțiune pe care animalele și oamenii au inventat-o s-a format foarte încet; au trebuit secoli după secoli pentru ca ființele vii să știe să aștepte. Ascultați indivizii care vă înconjoară. Ei pot fi clasați după dezvoltarea așteptării: slabii, înapoiații nu știu să aștepte deloc, alții pot aștepta puțin, alții mult și aceasta corespunde la o evoluție a conduitelor foarte diferită.

La observațiile lui Janet se poate adăuga exemplul popoarelor care așteaptă mai mult în anumite cazuri – cum e războiul, de pildă – la indivizii care urmăresc cu tenacitate un scop așteptând ani și ani. Fără îndoială, acești expec-tanți sunt ființe superioare care știu să-și comande destinul.

Evident, caracteristice omului sunt ultimele achiziții ale evoluției psihologice, deci fenomenele complexe, apărute recent: personalitatea, conștiința, judecata, voința, sentimentul superior. Comune cu viața sufletească animală sunt doar reflexul, instinctul și actul emotiv simplu. Chiar aceste trei ipostaze de psihism primitiv sunt modificate la om de intervenția fenomenului general de oprire, chiar și acestea nu se prezintă pure în ce privește dezlănțuirea lor directă, cum se întâmplă în psihologia animală.

Definiția reflexului constă în aspectul său pur mecanic, care formează speța clasică, nealterată. Tropismele, a căror determinare e exclusiv fizico-chimică, sunt total absente din structura noastră. Nevoile organice n-au o semnificație chimică.

Se poate ca un om chinuit de sete să se îndrepte repede și necugetat către o fântână (cu toate că, dacă e încălzit, se va gândi măcar la eventualitatea unei răciri). Dar acesta nu e un fenomen de hidrotropism. Tot așa nu poate fi considerat ca o atracție fototropică gestul unui călător rătăcit în întuneric care se va îndrepta către fereastra luminoasă a unei case. Acestea sunt acte ceva mai complicate, care țin de percepție, de sentimente, de nevoi organice etc.

Lipsită de tropisme, viața noastră psihică prezintă la tot pasul nenumărate acte reflexe. Ca și animalele, și noi tragem mâna dacă e amenințată de flacără ori de mușcătura unui animal. Ca și ele căscăm, ne scărpinăm, sughițăm, strănutăm, înghițim alimentele. Declanșarea lor e oarecum fatală. Ele nu întreabă conștiința ori voința noastră dacă e cazul sau nu să se pornească. Acțiunea lor, o dată pornită, e greu de oprit. Ea depinde, pe deasupra voinței noastre, de condițiile metabolismului, de intensitatea stimulului ori de modalitatea lor pur nervoasă. Totuși o acțiune de inhibiție centrală e posibilă, așa cum a arătat, în cazul scărpinatului, Sherrington.

Reflexele pot fi oprite și pe calea unei simple reacțiuni a complexelor senzorio-motrice. Dacă în timpul sughițului, strănutatului ori al unei mari dureri, atenția noastră e atrasă puternic asupra unui fenomen, durerea sau strănutul pot fi suspendate. În aceste cazuri, inhibiția se poate produce fără intervenția centrelor superioare. În general, oricare centru nervos poate exercita o acțiune de inhibiție față de centrul nervos imediat inferior în ierarhia fiziologică. În aceeași categorie trebuie menționat reflexul îndepărtat descris de Sherrington.[1]

[1] Howard Warren, *Précis de Psychologie*, p. 95; Dwelshauvers, *Traité de Psychologie*, p. 294.

O categorie mai bogată în asemenea cazuri se găsește printre reflexele condiționate.

Se cunosc experiențele lui Pavlov. Dacă atunci când se prezintă unui câine o farfurie cu mâncare se produce în același timp un sunet oarecare, de pildă un clopoțel, după un număr repetat de ori, e de ajuns să se agite numai clopotul fără să se mai prezinte mâncarea, pentru ca glandele salivare ale câinelui să secreteze numai la auzul sunetului, asociat cu actul alimentării. E un început de asociație, o asociație numai fiziologică. Reflexul e însă complicat prin introducerea unui factor asociativ, a unui al treilea termen, un termen intermediar, introdus între senzație și reacțiune. Asistăm și aci la o serie de acte inhibitive. Excitantul condițional își poate pierde influența prin asociație cu un alt excitant. E cazul *inhibiției condiționate*. În fine, în cazul când excitația produsă e determinată de un anumit punct tactil, cu cât se excită un punct mai depărtat pe întinsul pielei de primul, cu atât salivația se produce mai greu. E vorba aci de o inhibiție diferențială. Astfel de opriri ale reflexului n-au nici o valoare psihologică. Ele sunt create de un simplu mecanism fiziologic. Sherrington crede că e vorba de stimularea altor nervi. E vorba, deci, mai degrabă de o *concurență*, decât de o suspendare a actului reflex.

Afară de aceste cazuri însă, probabil foarte frecvente și în psihologia animală, inhibiții de ordin central, efectuate cu ajutorul judecății sau ale actului voluntar, intervin și în desfășurarea mecanismului reflex. Astfel de acte pot fi oprite după voință. Iată de pildă căscatul sau strănutatul. Buna cuviință ne indică să nu dăm drum liber unor astfel de manifestări în societate. Plânsul, țipătul de durere, înghițitul și o serie de acte reflexe pot fi suprimate ori înăbușite, total sau în parte, prin simpla intervenție a sforțării voluntare.

În privința explicației actului instinctiv, acesta oscilează și astăzi între două concepții complet opuse. După unii – e de ajuns să citățm numele lui Bergson, cât și al celebrului entomologist Fabre –, instinctul, colorat de o puternică fantezie romantică, se prezintă sub auspiciile unei forțe atotputernice, de caracter cvasimistic. Puterea lui misterioasă poate face minuni. Precizia și adresa lui plină de finețe, de divinație și sagacitate pot înlocui cu succes și rapid orice act al inteligenței. Atâtea observații culese din viața animalelor arată ingeniozitatea lui. Poveștile lui Fabre mai ales ofereau în această privință un foarte caracteristic material.

Se cunosc opiniile lui Bergson, de asemeni entuziaste, pentru omnipotența instinctului. Aceste păreri coincid oarecum și cu prestigiul de care se bucură în rândul simțului comun, popular, puterea acestuia. Se spune despre o femeie sau despre un bărbat că are instinct atunci când, acolo unde o cumpănită judecată dă faliment, se poate face față numai prin intervenția instinctului. La marginile inteligenței, acolo unde aceasta e silită să demisioneze din neputință, instinctul intervine cu miraculoasele lui facultăți.

În fața acestei concepții se ridică o alta, mai simplă, mai pozitivă, mai plată.

Școala americană scoboară nivelul la care a fost ridicat instinctul până la a-l prezenta drept o simplă colecție de acte reflexe. Ce este, de exemplu, instinctul de a suge la copil, decât un lanț de reflexe, cel mult coordonate după un scop? Ce este altceva la același copil instinctul mersului, decât o serie de mișcări reflexe, adaptate unele la altele?[1] Că aceste reflexe se pot îmbina între ele mai mult sau mai

[1] Howard Warren, *Précis...*, p. 96

puțin măiestrit, că transmisiunea ereditară le poate desăvârși, aceasta e totuși secundar. Realitatea ultimă a actului instinctiv e fundată pe o serie de reflexe.

Ceea ce însă și unii și alții din partizanii celor două interpretări admit acestui fenomen sufletesc sunt aspectele sale de precizie, de adresă și de imuabilitate. Actul instinctiv se efectuează mereu același, dar cu un fel de perfecție artistică în întrebuințarea mijloacelor sale. Instinctul, așadar, greșește rar.

Cu toate aceste înfățișări de precizie și fixitate care-l feresc de influențe ori deviații din partea altor fenomene sufletești și care formează oarecum o axiomă, instinctul nu e în fond nici așa de infailibil, nici așa de imuabil cum s-a crezut. Celelalte funcțiuni sufletești îl pot influența sau modifica. Vechea opoziție între instinct și inteligență nu mai e acceptată de cercetările psihologice mai noi. Între aceste două funcțiuni nu e adesea decât o deosebire de circumstanțe: inteligența apărând în vederea soluționării împrejurărilor noi, instinctul aplicându-se în special pe răspunsurile stereotipice privind repetarea vechilor condiții de adaptare. Și chiar în această deosebire privitoare la deosebirea între adaptarea la condiții noi sau vechi, între inteligență și instinct nu e decât o diferență de grad.[1] Inteligența intervine și corectează mecanismul instinctului. O parte de conștiință se asociază la obținerea unor rezultate instinctive. Când o serie de acte instinctive dau greș, colaborarea inteligenței devine necesară. Maimuțele, studiate așa de atent de W. Köhler, recurg foarte des, atunci când soluția instinctivă e insuficientă, la adevărate judecăți pentru a ieși din dificultate.

[1] E. Rabaud, *Eléments de Biologie*, p. 326–330; B. Russell, *Analyse de l'esprit*, p. 55–56; Rivers, *L'instinct et l'inconscient*, p. 54.

Învățarea ca și dresajul n-ar fi posibile altfel. Noile conduite căpătate sunt o corijare a vechilor funcțiuni. Când mecanismul ancestral nu mai poate face față, funcționarea lui ducând la repetate erori, animalul îl înlătură, îl completează sau îl simplifică. Cercetări experimentale de psihologie zoologică arată că animalul nu e îndărătnic: el nu persistă în erori repetate.[1]

Inteligența intervine și suspendă actul instinctiv, adăugându-i contribuția sa. Așadar acesta nu e, cum s-a crezut altădată, așa de imuabil. Experiența lui Spaldine cu puii, citată de W. James, e concludentă în această privință. Instinctul e acela care dă impulsia necesară către învățarea de noi conduite.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm și faptul că instinctul nu e pe de-a-ntregul o operă exclusivă a eredității. Experiența socială, educația, influența mediului aduc, pe lângă aptitudinile înnăscute, o mulțime de comportări căpătate în decursul vieții.

Aceleași observații trebuiesc făcute și în ceea ce privește infailibilitatea actului instinctiv. Aci exagerările lui Fabre și justificarea lor de către Bergson au dus la concepția unui „instinct-minune".

Când observațiile au fost mai critice, mai riguros efectuate și mai ales neinfluențate de concepții filosofice „a priori", miracolele produse de instinct au apărut ceva mai modeste. E cazul celebru al unei himenoptere, „melinus arvensis", care, pentru a-și hrăni puii cu organisme vii, paralizează printr-o înțepătură efectuată cu precizie într-un ganglion nervos o anumită omidă. Verificată, observația lui Fabre nu mai apare sub aceeași lumină. Omida nu e înțepată cu precizie; se comit nenumărate

[1] H. Warren, *op. cit.*, p. 119

greșeli. Ea nu e paralizată, ci adesea omorâtă complet, ceea ce nu ar mai confirma ipotezele lui Fabre. Numărul înțepăturilor nu e constant etc., etc.[1]

Lipsit de imuabilitate, ca și de infailibilitatea care i s-a atribuit pe vremuri, instinctul ne apare ca un act sufletesc ce poate fi oprit, modificat, adesea suprimat de alte funcțiuni sufletești superioare, în special de actele inteligente.

În ce privește aspectul său afectiv, instinctul se leagă de aproape de emoție. Mai ales de „emoția-șoc".

Stanley Hall crede că emoția nu e decât un ecou al unor vechi instincte depășite. Înrudirea lor e în orice caz foarte strânsă. Vechile furii ale stării primitive renasc din când în când în alcătuirea sufletului nostru. Ele irump cu impetuozitate în anumite momente, peste depunerile succesive pe care civilizația le-a efectuat deasupra fondului nostru sălbatic. S-ar părea că emoțiile izbucnesc cu o virulență bestială, pe care achizițiile ulterioare nu le pot opri. Adesea inteligența ne arată lucid și evident că nu avem de ce să ne temem de un pericol imaginar. Totuși emoția continuă să ne zguduie pe deasupra constatărilor și verificărilor celor mai clare. Corelatul fiziologic care întovărășește orice emoție nu mai poate fi oprit cu ușurință de intervenția voinței sau gândirii noastre. Avem de a face cu stare organică, cu secreții, fenomene de vasoconstricție sau vaso-dilatare, tremurat, accelerare de respirație etc. asupra cărora nu putem avea aproape nici o influență.

Și cu toate acestea, o serie de manifestații lipsite de utilitate (tremurat, paralizie, scăderea forțelor) arată că structura emoției presupune un dezechilibru care are la bază neutralizarea reciprocă a două tendințe contradictorii

[1] E. Rabaud, *op. cit.*, p. 328; B. Russell, *op. cit.*, p. 55

ce se opresc una pe alta. De pildă, tendința de a fugi ținută în loc de tendința de a ataca. Aspectul emoției prezintă în el o dezadaptare aproape patologică. Puterile subiectului cutremurat de frică nu se opresc. Din contra, el tremură, groaza îl pironește, mișcările sale sunt anarhice, dezadaptate. Aceasta tocmai fiindcă emoția e un act în care se anulează două porniri opuse (Rivers). În afară de această inhibiție internă, oarecum implicită în momentul emotiv, toată brutalitatea lui poate fi oprită și canalizată pe alte căi. Am arătat cu altă ocazie[1] cum expresia emoțiilor e condiționată de influența socială. Ea poate fi oprită: buna-cuviință ne oprește să rădem sau să plângem zgomotos în societate; poate fi deviată: nevoia simulației ne face să ne arătăm adeseori veseli când suntem în fond triști și viceversa; poate fi canalizată și organizată: riturile funerare, de pildă, regulează la unele popoare primitive plânsul (bocitoarele) etc., etc.

Iată cum, chiar cele mai elementare fenomene psihice, acelea pe care omul le are comun cu animalul, presupun o serie întreagă de comportări, în care alte fenomene, situate mai sus în ierarhia sufletească, pot interveni pentru a complica, modifica ori simplifica conținutul lor. Reflexul, instinctul și emoția se resimt însă în structura lor de puternice caractere de brutalitate, de expresie directă, de autonomie în raport cu tendința generală de amânare care caracterizează viața sufletească omenească. Ele se declanșează și funcționează în bună parte spontan și neconținut și adesea disprețuiesc, ce e drept, orice tentativă de suspendare.

În orice caz, inhibiția lor se datorește conflictului cu alte funcțiuni: ea e oarecum exterioară lor. Ele

[1] M. Ralea, Asupra expresiei sociale a emoțiilor, în volumul *Psihologie și viață* (1938).

dovedesc apropierea și înrudirea noastră cu psihismul animal.

Pe măsură însă ce urcăm către funcțiuni superioare, fenomenul de amânare nu se mai impune exterior, dictat de alte forțe sufletești, ci e inclus în structura internă a fenomenului, care se *fundează* pe el. Aceste funcțiuni sufletești implică în mod *constituțional* o tendință de amânare.

Iată, de pildă, percepția. În comparație cu reflexul, care presupune o descărcare imediată față de un excitant prezent și oarecum tangibil, acest act psihic înseamnă o punere în întârziere a cursului conștiinței. Prima suspendare e în raport cu trecutul. Percepție înseamnă, oricât ar încerca să demonstreze contrariul partizanii psihologiei formei, o confruntare a unui grup de senzații prezente cu imagini memoriale reținute de experiența noastră anterioară. Există în contactul nostru perceptiv cu lumea exterioară chiar tentative de apriorism. Silueta acestui obiect cu patru picioare mi se pare a semăna cu ceva ce am mai întâlnit altădată și pe care l-am identificat cu un scaun. Ceea ce apare mai întâi pe primul plan e amintirea mea, o imagine analoagă pe care caut s-o contopesc cu obiectul prezent. Pe urmă urmează operația de control, de confirmare ori infirmare prin datele auxiliare pe care mi le aduc senzațiile. Ceea ce am proiectat însă mai întâi asupra realității a fost vechea mea experiență în raport cu acest obiect. Am oprit cursul senzațiilor mele care se efectuau la întâmplare și le-am încadrat într-o ipoteză pe care apoi ulterior am încercat s-o verific dacă e justă ori nu. Toată această operație ne apare ca o judecată rapidă, inclusă în chiar actul perceptiv. După Binet, orice percepție cuprinde un raționament silogistic.

Aşadar, afluenţa senzaţiilor e oprită pentru a putea fi dispusă după criterii care revin din memorie şi pe care, cu ajutorul unui rapid raţionament de analogie, le descopăr ca aparţinând obiectului percepţiei mele. Percepţia e astfel o selecţie, o coordonare de material care tinde să capete o semnificaţie. Un tablou reprezentând un peisagiu, dacă e întors cu partea superioară în jos, nu mai înfăţişează ochiului nostru decât o masă amorfă de pete colorate. Dacă îl reaşez în poziţia sa normală, ochiul nostru începe să lege liniile şi culorile în sisteme de forme care capătă, după aceea, pentru noi, un anumit sens. Adepţii şcoalei configuraţiei pretind că percepţia nu are o geneză: că e un dat... Formele sunt prinse de la început. Mai mult, de un corelat fiziologic. Forma e gata făcută în senzaţiile elementare datorită fibrelor transversale care alcătuiesc conexiunile necesare. W. Köhler a observat că anumite forme preexistă oricărei finalităţi de semnificare: percepem anumite configuraţii înainte de a înţelege ce sunt. Dintr-un grup de puncte aşternute pe hârtie, spiritul nostru formează diferite colective, diferite grupări mai mult ori mai puţin simetrice. Că percepţia are o unitate formală, o structură, că orice percepţie tinde de la început să se ordoneze într-o formă e neîndoios. Dar interpretările acestea care vor să facă din formă un fel de „Deus ex machina" psihic, recurgând la ipoteze fiziologice neconfirmate, fără nici un mecanism de formaţie, fără nici un proces genetic, fie el cât de rapid, oricât de scurt, de cele mai multe ori inconştient, ni se par extrem de exagerate [1].

[1] Contra părerilor lui Köhler, Wertheimer, Koffka etc., vezi: Rignano, *Problèmes de Psychologie et de Morale*, 1928. Cf. studiul nostru: *Asupra saturaţiei fenomenelor sufleteşti*, în volumul *Psihologie şi viaţă* (1938).

E inevitabil, în percepţia oricărei forme, un proces de atenţie, de selecţie, de izolare din masa anarhică a datelor senzoriale a *unor* elemente, şi nu a *altora*. Altfel, trebuie recurs, cum au făcut unii gestaltişti, la un paralelism fiziologic, care merge până a afirma că formele sunt date în anumite procese nervoase, îşi au adică corelatul lor în anumite grupări ale neuronilor, care compun pe retina noastră chipuri şi figuri corelative cu cele descoperite de noi în obiecte. Astfel de explicaţii sunt, în cel mai bun caz, ipoteze neprobate, neconfirmate de nici o experienţă. Ele tind către o generalizare metafizică, alături de ştiinţă. Percepţia formei e un proces tardiv şi relativ complicat. Ea dispare la anumiţi bolnavi debilitaţi nervos, care totuşi păstrează anumite părţi din actul perceptiv, aşa cum a arătat Head pentru unele afazii care suprimă simbolismul limbajului. Ceea ce percepem în mod normal sunt obiecte ori fiinţe, în realitatea lor concretă – independent de forma pe care o au. Nu percepem un arici ca pe o sumă de unghiuri ascuţite sau o broască ţestoasă ca pe un ovoid, ci pur şi simplu ca un arici sau ca o broască. Aceste animale cuprind în ele o serie de forme alăturate. Dar tocmai pentru a putea ajunge la forma finală a ariciului ori a broaştei ţestoase, căutăm a grupa diferitele forme în vederea unei semnificaţii şi a unei recunoaşteri de identitate cu acelaşi obiect perceput de experienţa noastră altădată, pe de o parte, pe de alta, căutăm a-i descoperi semnificaţia în raport cu ceea ce înseamnă el, cu sensul pe care îl are în limbajul pe care-l vorbim, adică în raport cu înţelesul lui social şi convenţional. Altfel, percepţia ar fi lipsită de orice semnificaţie.

O dată stabilită structura actului perceptiv, ea prezintă o anumită inerţie: cum a arătat Ehrenfels, o catedrală rămâne tot catedrală, fie că e privită de la un metru, de la

o sută, dintr-o parte, de sus, ori de jos. La fel, o melodie, fie că e cântată de o voce, de o vioară sau de un pian. Rezistența structurei perceptive la noile experiențe constituie o opoziție care oprește, la fel cu imaginea memorială, judecata de analogie, actul de atenție ori de abstractizare, semnificația sau forma, cursul mereu schimbător al senzațiilor, fie pentru a le însera în forma veche deja cunoscută, fie pentru a le dispune într-o nouă formă. Cu drept cuvânt numește Pierre Janet actul perceptiv un *act suspensiv*. El constituie în evoluția psihică un real progres față de stadiul inferior pe care-l deține reflexul. Acesta presupune un contact tangibil cu un stimulent oarecare. Percepția însă se exercită chiar când obiectul e îndepărtat. Aceasta prezintă o serie de avantagii. Reflexul nu ne poate înștiința asupra unui pericol decât atunci când acesta s-a apropiat de noi. Percepția ne ajută să-l evităm de la distanță. În plus, reflexul, o dată declanșat, nu mai poate să se adapteze mișcărilor sau schimbărilor cauzei ofensive. Un individ care trage un foc de pușcă asupra unei păsări nu o va atinge dacă nu ține seamă de mișcările ei: reflexul seamănă cu acest foc de pușcă; e o bombă care explodează imediat, fără să se preocupe de schimbările care au loc în timpul exploziei[1]. Percepția însă nu numai că ne face să intrăm în relație cu un obiect îndepărtat, dar ne îngăduie să-i urmărim toate mișcările, să ne adaptăm rând pe rând la schimbările lui. Ca să ajungem la această fază trebuie ca acțiunea explozivă și rigidă, nemodificabilă, a reflexului să fie suspendată, pentru a ține seamă deodată de mai multe stimulente, care rând pe rând ne țin în contact cu o realitate mișcătoare.

„Reflexul ne-a apărut ca un act exploziv, condus de legea «tot ori nimic»: o excitație era suficientă pentru

[1] Pierre Janet, *Les débuts de l'intelligence*, p. 44.

a face să izbucnească toată acțiunea reflexă în condiții bune sau rele. Natura esențială a actului perceptiv, care necesită două sau mai multe stimulente, unele preparând, altele dezlănțuind actul, suprimă acest caracter exploziv. Prima excitație nu ajunge pentru a aduce consumația actului, mai trebuie o a doua care să-l dezlănțuie. Carnasierul care urmărește o pradă nu se pune să muște și să înghită de îndată ce actul de a mânca un iepure s-a trezit prin miros. Ar mușca în vid și n-ar ajunge la nimic: nu face acte de felul acesta decât dacă se găsește în fața unor greșeli datorite unei iluzii. De cele mai multe ori e silit să suspende actul schematic care a fost trezit de prima excitare. Nu-l părăsește complet, căci așa ar cădea în latență. Cum nu ajunge nici la consumație, el trebuie să menție activarea tendinței într-o dispoziție specială intermediară între faza latentă și faza consumației. E ceea ce am numit *faza erecțiunei*. În această fază, tendința trezită, ieșită din latență, nu ajunge la consumație, dar rămâne totuși destul de activă spre a conduce conduita într-un anumit sens"[1].

În această fază se situează după P. Janet percepția. Ea oprește explozia unilaterală și mecanică a reflexului, întregind-o mai pe urmă cu toate schimbările produse în obiect. Între reflex și percepție intervine fenomenul așteptării care permite toată desfășurarea ulterioară a actului perceptiv.

Așteptarea e condiția principală a tendințelor în erecțiune, a păstrării acestor tendințe treze, fără a fi consumate. Formată dintr-un lanț de momente succesive, așteptarea presupune *memorie*, deoarece primul moment

[1] P. Janet, *op. cit.*, p. 51.

care a trezit tendința nu trebuie uitat, acesta formând oarecum scopul către care se va îndrepta soluționarea ultimă a acțiunii virtuale.

Pentru a înțelege adevărata natură a memoriei trebuie să avem în vedere caracterul ei de conduită întârziată. Ea e rezultatul suspendării actului din neputința de a-l realiza imediat. În fața unui obstacol de netrecut, nu avem ce face decât să așteptăm un alt moment mai favorabil. Dar acțiunea oprită dintr-o cauză oarecare nu se uită. Ea se menține într-un fel de actualitate virtuală. În această privință, memoria seamănă cu răzbunarea. Cine poate să acționeze de îndată se cheltuiește repede și nu mai are nevoie să țină minte o acțiune amânată din neputință. Cine e împiedicat de puteri care îl depășesc să-și satisfacă o tendință nu va uita-o, adică va păstra-o undeva, pusă bine, și va lichida-o la momentul oportun. Memoria e o acțiune refulată. Exact ca în cazul resentimentului, nu se răzbună decât cine e silit să aștepte. În timp ce percepția e o adaptare la prezență, *memoria e o adaptare la absența stimulului*. Prezentul, cu toate chemările, cu toate seducțiile lui, menite să ne facă a uita soluționarea unei vechi dorințe, a unui proiect formulat de demult, e înlăturat, e inhibat. Rămâne vie vechea tendință, care se menține, ca la bătrâni, ca la maniaci, ca la acei care vor cu pasiune să realizeze un vis al tinereții lor, unde funcția memoriei e excesivă în dauna percepției veșnic vie, suprimând, toate tentațiile clipei de față. Se zice că acești oameni trăiesc în trecut. Această adaptare la ceva absent, prin refuzul adaptării la prezență, face posibilă experiența, această memorie a absențelor utile. Repetiția la infinit, adică repetiția *în prezent* a unor lucruri identice din trecut, ar presupune o enormă pierdere de vreme. Astfel *memoria suspendă percepția*, trăiește și se conservă din înăbușirea

prezentului. În cazul experienței, repetiția fiind inutilă, drepturile trecutului verificat rămân mereu valabile.

În cazul memorării vaste, al învățării pe de rost, inhibiția se exercită față de toate celelalte posibilități de amintire care ar putea candida la reținere și păstrare. Se selectează unele și se înlătură altele. Datele, cunoștințele pe care voim să le fixăm sunt mai întâi alese. Asupra lor se proiectează lumina persistentă și sforțarea continuă a atenției voluntare. Rolul acesteia în memorizare e capital.[1] Alături de atenție, fără îndoială că voința de a învăța contribuie la fel. Reguli economice de mnemotehnie sunt utilizate conștient pentru a elimina fluxul întâmplător al asociațiilor și a canaliza întreaga sforțare a conștiinței, atenția și voința, numai asupra grupului redus de amintiri ce trebuiesc păstrate. În fine, la toate acestea se adaugă și travaliul inteligenței, care, în locul fixării oarbe, ajută prin înțelegerea rațională a materialului și prin legătura pe care o stabilește între diferitele părți ale unui tot, felul cum ele se determină reciproc, se sprijină și se consolidează.

În toate aceste operațiuni de înlăturare a unor elemente neinteresante ce pot invada conștiința, de alegere și întărire a altora care prezintă un anumit interes, *funcțiunea atenției* joacă un rol de primul ordin. Ea e funcțiunea centrală care exercită operația de amânare a impulsiilor psihice directe, pentru a le transforma în acte utile. Ea zvârle asupra unora un puternic ecleraj, iar asupra altora o slabă lumină de clar-obscur, ori o obscuritate totală. Amestecul ei e prezent în orice act sufletesc. Ea devine un fel de funcție-panaceu implicată peste tot. Îmbrățișând prea mult, câmpul ei devine vag și evaziv. Pentru acest motiv, o serie întreagă de psihologi, amatori

[1] Müller, Pilzecker, *Experim. Beiträge zur Lehre von Gedächtniss*, p. 268.

de precizie excesivă, au propus chiar eliminarea ei din câmpul cercetărilor psihologice. O formulă magică așa de generală nu reușește să explice nimic exact.

A fost, fără îndoială, vinovată de această anulare prin exagerare a rolului universal jucat de atenție școala activistă germană și în special W. Wundt, care, în nevoia de reacțiune față de concepția pasivistă și asociaționistă engleză, i-a extins într-atât rolul, încât a confundat-o cu conștiința, cu voința, cu apercepția, adică aproape cu toată viața sufletească.

Redusă la ceea ce este în adevăr, atenția nu poate fi înlocuită prin împărțirea domeniului ei între funcțiunile înrudite cu care a voit să se confunde. Așezată în centrul vieții noastre sufletești, ea are o mare misiune. Ea decide despre *actualitatea conștiinței* noastre, adică hotărăște care element sufletesc trebuie ridicat din uitare ori inconștiență și care trebuie, din contra, eliminat prin inhibiție ca neinteresant ori dăunător. Pentru a favoriza actualitatea unui element în dauna altuia, ea oprește cursul conștiinței printr-o serie de eliminări graduale. Ea oprește, reține unele elemente și împinge altele în locul lor. E o mare *funcțiune de oportunitate* a vieții noastre sufletești. Atenția decretează ceea ce trebuie reținut și realizat acum, ceea ce e imediat interesant și ceea ce, din contra, poate fi lăsat pentru mai târziu, fiindcă nu reprezintă o necesitate urgentă. Realizarea urgentă sau amânarea din lipsă de interes sunt atribuțiile ei principale. Behavioriștii vorbesc de „ajustare". În adevăr, prin alegerea gradului de actualitate, atenția determină implicit și gradul de adaptare utilă. Pentru a favoriza unele elemente în dauna altora ea are mai multe mijloace la îndemână.

Primul e un caracter de selecțiune, pe care ea îl acordă unor elemente din câmpul conștiinței. Între mai multe preocupări care-mi cad în câmpul percepției, aleg una din ele. Evident, o a doua activitate se poate desfășura

automat în timpul cât cealaltă deține centrul conștiinței. Unele femei tricotează și în același timp se pot gândi la rezolvarea unei probleme practice. De asemeni, te poți gândi atent plimbându-te.

O dată aleasă o preocupare, atenția are un al doilea mijloc de a o întări: îi acordă un caracter *de predominație*, în timp ce alte elemente sunt neglijate. Ribot a insistat asupra caracterului de monoideism al atenției pe care el îl apropie de obsesie, ori de ideea fixă. Un singur element sufletesc acaparează în despot toate disponibilitățile vieții sufletești. Contrariul atenției e distracția poliideismul, perindarea caleidoscopică fără finalitate, acordând tuturor stărilor sufletești care se prezintă în fața conștiinței aceeași egală importanță. „Atenția e oprirea momentană a acestei defilări perpetue în favoarea unei singure stări: monoideismul." W. James vorbește de *focalizare* și concentrare a conștiinței gândindu-se la același fenomen. Criteriul care creează acest monoideism, acest monopol de o clipă, e interesul. Când acesta e trezit, el alege și pe urmă investește starea sufletească selectată cu un grad mai mare de conștiință. Cu alte cuvinte, atenția dispune de o serie de grade de conștiință pe care le acordă unora sau altora din elementele psihice. Situarea pe aceste grade ale conștiinței se efectuează cu ajutorul unei sforțări de ordin motor. O anumită adaptare musculară e necesară, ca la oricare efort de inhibiție mintală. „E o contracțiune energică a unor anumite grupuri musculare, care permite acest fel de privire internă fixat asupra unor anumite stări de conștiință, această focalizare statică la care se reduce atenția provocată de jocul intereselor."[1] Conștiința poate

[1] E. Dürr, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit*, Leipzig, 1907; H. Piéron, *op. cit.*, p. 6. [Citatul este extras din capitolul despre *Atenție* semnat de H. Piéron în vol. IV al tratatului de psihologie al lui G. Dumas, n. ed.]

avea grade de claritate. Atenţia ridică acest nivel de limpezime, îl lămureşte şi-l luminează. Mai trebuie ca ea să se poată menţine în aceste focare de lumină şi să nu cadă din nou în periferiile sumbre ale subconştientului. Mai ales că distracţia, cu viaţa ei anarhică, o pândeşte. E necesară aşadar, pe lângă sforţarea motrice iniţială de a alege şi acorda monopolul unui singur element, o putere de răbdare, o rezistenţă la împrăştierea stărilor sufleteşti, la factorii care favorizează starea de neatenţie. În această privinţă, o lungă pregătire biologică îi vine în ajutor.

Atenţia e o continuare şi o perfecţionare a *pândei.* Aşteptarea răbdătoare a pradei, ore întregi, ușurează, ca un fel de antrenament în viaţa speţei, opera atenţiei. Apărara de distracţie şi rezistenţa la atacurile ei se fac prin ridicarea pragului de excitaţie senzorială în raport cu starea la care vrem să fim atenţi. Acest fenomen se întâlneşte mai ales în ordinea vizuală. „Astfel, diplopia (viziunea dublă) nu se produce normal, cu toată diferenţa excitaţiilor ochilor, în cea mai mare parte a câmpului vizual, graţie inhibiţiei anumitor impresiuni, provenind de la una din retine, de către impresiile dominante ale celeilalte. Şi atenţia vizuală, aplicându-se pe regiunea de fixaţie foveală, atrage o anumită inhibiţie a impresiilor periferice care ar risca să trezească un apel fixator, derutând-o de la misiunea actuală. Această inhibiţie se traduce în fapt printr-o ridicare a pragurilor, manifestându-se printr-o îngustare aparentă a câmpului vizual."[1] Astfel, ori de câte ori o stare sufletească voieşte a opri cursul alteia, ea îşi sporeşte sensibilitatea ridicând pragul ei de excitaţie, lege, ce pare a fi valabilă în toate cazurile de inhibiţie psihică.[2]

[1] H. Piéron, *op. cit.*, p. 48–49.

[2] G. Heymans, *Untersuchungen über psychische Hemmung*, în *Zeitschrift für Psychologie*, p. 321–360.

De asemeni, cum reiese din experienţele lui Bills, inhibiţia e caracterizată în plus şi printr-o creştere a tensiunei musculare. Inhibiţia manifestărilor spontane, distractive, se face în acest caz prin imobilizarea activă. Această stare urmăreşte sustragerea organismului de la stimulaţii perturbante. În rezumat, funcţia atenţiei presupune două operaţii complementare: o creştere a energiei nervoase şi psihice în ajutorul factorului reţinut ca dominant, adică o acţiune dinamogenică, activă, şi o alta, de inhibiţie, de suspendare a stărilor turbulente. Unii psihologi insistă asupra inhibiţiei, arătând că creşterea predominării active e datorită absenţei forţelor turbulente, alţii cred că inhibiţia e un fenomen secundar, explicabil prin scurgerea energiei nervoase în unele căi de mai puţină rezistenţă.

Pavlov, în celebrele sale experienţe asupra „reflexului condiţionat", a notat aceleaşi influenţe de predominare şi de inhibiţie manifestate simultan şi caracterizând actul atenţiei sub numele de „reflex de orientare". De îndată ce în mediul în care se face experienţa apar noi factori de excitaţie, organismul se îndreaptă către ei, pentru a-i recepta mai bine. Această percepţie însă se face în dauna activităţii uneia din regiunile sistemului nervos central. Punctele excitate ulterior de către noi stimulente devin preponderente şi opresc reflexul condiţionat, care e silit să cadă pe planul al doilea. În mecanismul reflexelor, aspectul dinamogenic şi cel inhibitor apar ca produse de activitatea medulară. În general, când o anumită reacţiune reflexă e împiedecată, cum am văzut mai sus, de o alta stârnită în alt punct în acelaşi timp. Orăcăitul unei broaşte decerebrată e oprit dacă i se aplică pe piele un curent electric. Neurologul englez Head insistă asupra unui fenomen psihopatologic înrudit cu activitatea atenţională menţio-

nată până acum, pe care-l numește „vigilență": „Sub influența unui șoc, a unei toxemii, a unei ușoare anestezii, «vigilența» scade, reacțiile devin oarecare, au un caracter difuz, un prag ridicat. De pildă, la o pisică decerebrată, reacțiunile sunt diferite la lătratul unui câine sau la cântecul unei păsări, la introducerea unor picături de apă sau de alcool în gură, iar dacă i se udă una din urechi, animalul se scutură... Sub influența unui toxic ușor această adaptare discriminativă a reacțiilor slăbește și dispare: nu putem căpăta decât răspunsuri analoage, de caracter difuz, sub influența unor excitații destul de puternice."[1]

De la reflex până la fenomenele psihice superioare atenția intervine pentru a înăbuși unele stări sufletești sau pentru a fortifica altele. După legea interesului, ea poate pronunța amânarea percepției fenomenelor neînsemnate, lipsite de importanță față de momentul în care se produc. Repetiția, vechimea, rutina adorm în genere atenția. Din contra, ea încurajează noutatea și surpriza. Ea devine astfel un factor progresist exercitându-și interdicțiile și inhibițiile față de aspectele banale, în opoziție directă cu memoria, care procedează exact contrar, încurajând ceea ce vine din trecut și suspendând contribuția prezentului, influența actualității.

Între memorie și atenție, viața sufletească se echilibrează ca între conservare și progres.

Încurajarea factorilor de noutate nu e datorită însă numai atenției. Contribuția *inteligenței* e tot așa de prețioasă.

Toate variatele definiții care s-au dat, din punct de vedere psihologic și biologic, inteligenței prezintă un punct comun: toate insistă asupra caracterului de noutate, de

[1] H. Piéron, *op. cit.*, p. 60.

schimbare, la care se trezește, operează și ajută inteligența. Ca și atenția, ea se opune memoriei și instinctului, funcțiuni conservatoare ale organizației psihice. Inteligența e funcție revoluționară. Pentru tot ce e rutină, pentru tot ce se repetă tipic, e suficient instinctul sau memoria.

Inteligența însă respinge soluțiile gata făcute. Ea interzice automatismul, obișnuința, repetiția și caută combinații noi ale elementelor. De asemeni, ea se ferește de atitudinile absolute. Din termeni vechi ea scoate o serie de relații noi, nebănuite, nevăzute până atunci, pe care le utilizează în fața unor greutăți ivite pe neașteptate. Inteligența e o funcție relațională, relativă. Legând fenomenele și lucrurile pe noi puncte de vedere, ea poate lărgi orizontul necesităților practice la dificultățile ieșite surprinzător în cale. Vechile reacțiuni stereotipe, mecanice, conduitele ieșite mecanic din obișnuință sunt oprite și înlăturate.

La dificultăți noi, trebuiesc soluții ingenioase, subtile, utilizând în noi raporturi, termeni ai problemei deja întâlniți.

Pentru aceasta e necesară mai ales o funcție puternică de diferențiere a împrejurărilor. Inteligența e în primul rând discriminare. Pierre Janet compară conduitele reflexe și instinctive cu costumele care se vând gata confecționate. Ele nu se ajustează la corpuri prea mari ori prea mici. Inteligența însă e „une conduite sur mesure", după expresia lui. Ea e perfect adaptată în dimensiunile ei specificului oricărei împrejurări.

Reacțiunile reflexe ori instinctive, repetate mereu, transmise ereditar în viața speței, tind să se fixeze în *structuri* rigide, care rezistă la schimbări. Conduitele inteligente, mult mai suple, țin seamă numai de *conjuncturi*. Pentru a stabili bine însă deosebirile în

situația prezentată de schimbarea împrejurărilor, inteligența nu se poate pune în mișcare decât cu oarecare încetineală. Ca toate funcțiile sufletești evoluate, ea e o funcție cu întârziere. Inteligența se deosebește de instinct prin creșterea numărului reacțiunilor posibile la o situație determinată și prin *intervalul între excitație și reacțiune*... Ideea se interpune între excitația senzorială și reacția motrice; de unde urmează controlul răspunsului, inhibiția răspunsului insuficient, construcția unui act complex... creierul e un organ de posibilități. Între excitație și reacție el intercalează contingențe viitoare (H. Delacroix). Nici un fenomen sufletesc, afară poate de voință, nu realizează mai complet funcția amânării ca inteligența.

Stabilirea noilor relații se efectuează mai întâi într-o fază primitivă, asociind între ele diferite acte, diferite, conduite. Mai târziu, o dată cu perfecționarea limbajului, inteligența operează legături noi între cuvinte sau concepte. Conceptul el însuși nu e altceva decât un subiect de care se pot lega o infinitate de predicate, adică închide în el o serie de judecăți virtuale. Stabilirea însă de relații noi între noțiuni nu se face între totalitatea notelor caracteristice ale celor două noțiuni. Se alege câte una din fiecare și se leagă aceste aspecte parțiale între ele. E nevoie așadar în primul rând de *abstracție*. Aceasta presupune izolarea unui singur punct de vedere și inhibiția celorlalte. Prima întârziere introdusă în funcționarea mentală de către inteligență am văzut că era intercalarea unui element intermediar între excitație și reacție și inhibiția elementelor automate, instinctive ori memoriale.

A doua e datorită *izolării prin abstracție* a câte unui singur element din conținutul global al conceptelor și *eliminării celorlalte*. Disociația e caracterul prim al oricărei inteligențe. Abstracția lucrează cu ajutorul

disocierii prin variații concomitente. Toată subtilitatea* constă în a găsi elemente diferențiale. Marile inteligențe sunt acelea care deosebesc, care diferențiază, care găsesc aspecte inedite, nu acelea care generalizează comod și naiv, care contopesc și unifică. Mistica – care contopește – e ceea ce e mai opus inteligenței. Ceea ce a fost asociat acum câtva timp de un aspect oarecare nu mai are valabilitate azi. El trebuie despărțit, diferențiat, pentru ca să poată intra acum în alte combinații, în alte asocieri neîntâlnite până acum.[1] Astfel, inteligența e silită la o nouă rezistență, la o nouă opoziție, deci la o nouă întârziere. Procesul, fiind mai complex, cere timp. Orice reacțiune tipică, gata făcută, e adversară metodei inteligente. Se poate afirma, într-o anumită privință, că din punct de vedere psihologic inteligența e *refractară oricărui apriorism*. Misiunea ei e să constate, să verifice, să controleze fapte, nu să le aplice vechi tipare. Un conflict e fatal între tendința de generalizare facilă, rezultat al obișnuinței, și aceea de discriminare.

„Pentru a aborda problemele relative de ideile generale, trebuie să ne raportăm la ciocnirea dintre gândire și atitudinile ori obiceiurile motrice, generalizarea nefiind altceva la origină, de obicei, decât urcarea din câmpul acțiunii la acela al gândirii."[2] Cu aceasta procesul de opoziție al judecății nu s-a isprăvit. Luptând să înăbușe instinctul, memoria, obișnuința, inteligența mai are de

* În text: „stabilitatea" (n. red.)

[1] Grünbaum, *Ueber die Abstraktion der Gleichheit*, în *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1908, p. 340, ca și E. Claparède, *Archiv für die gesamte Psychologie*, p. 17, 67, au verificat aceste condiții ale abstracției în experiențe asupra copiilor. Funcția diferențierii e anterioară și mai fundamentală decât aceea a asemănării.

[2] H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 67–68.

eliminat din calea sa încă câțiva adversari. Aceștia sunt: credința, asociația, intuiția și sentimentul.

Dacă cele relatate mai sus asupra funcțiunii inteligenței sunt adevărate, urmează că orice act de gândire e un început de scepticism. Orice judecată suprimă o credință. Starea de credulitate nu are nevoie de judecată. Ea se menține prin forțele ei proprii, sprijinită de sentimente puternice. Judecata e o reexaminare a unei situații considerată ca îndoielnică. Credința, din contra, e afirmarea tendințelor noastre subiective, a voinței noastre de activitate. Credulitatea e o stare care n-are nevoie de justificări sau de argumente. Gândirea începe o dată cu îndoiala, care dizolvă credința. Orice judecată afirmativă e în același timp o negație a tuturor posibilităților, afară de cea afirmată.

În același timp, gândirea înseamnă și o inhibiție a sentimentelor. Bunul-simț știe că un om prea sentimental gândește rău, năpădit fiind de moliciunea afectelor. Pe de altă parte, un om rațional e acela care își „refulează" toate înclinațiile sentimentale. Singurul sentiment prezent în actul judecății e acela de necesitate, de stringență, de adevăr.

În schimb, după cum a observat Wundt, e o puternică înrudire între voință și judecată. Procesul cântăririi motivelor în actul voluntar e analog cu cumpănirea și cercetarea valabilității judecății. La acestea trebuie adăugat că gândirea conține totdeauna un act intențional.

Judecata are o finalitate. De aceea ea se opune simplei asociații de idei, al cărei curs capricios și fără sfârșit, fără scop și fără configurație exactă nu i se potrivește. Fuga ideilor se apropie de reverie. Dar față de curgerea anarhică a asociației, judecata opune un veto.

Ea strânge cursul ideilor și le grupează într-o serie logică, urmând un anumit scop. Succesiunea întâmplătoare și pasivă e oprită în mersul ei fără rost și înlocuită cu o gândire activă, condusă intenționat către ceva.

„Asociația e o serie deschisă și infinită, care nu se oprește decât prin istovire sau fiindcă mersul gândirii s-a schimbat; o imagine poate, în teorie, trezi la infinit alte imagini. E adevărat că în practică ele se grupează în jurul unei dispoziții, unei tendințe de la care primesc o oarecare unitate. Judecata, din contra, e o oprire: ea fixează și izolează reprezentările care-i sunt necesare."[1]

Suspendând cursul asociației, înlăturând obiceiul, memoria, credința ori sentimentul, gândirea e ostilă de asemeni intuiției.

Aceasta prinde deodată, în mod global, datele realității cu care intră în contact. Ea este un dat imediat al conștiinței. Procedeul gândirii e, din contra, discursiv. Ea nu prinde simultan toate relațiile pe care le oferă contactul cu lumea exterioară, ci procedează succesiv, trecând de la un termen la celalt, de la concluzia unei judecăți încheiate la premisa celei care urmează. Raportul nu se stabilește direct de la prima la ultima judecată. E vorba de un înconjur al termenului mediu. Conexiunea e indirectă și târzie. Iluminarea bruscă a intuiției n-are nimic a face cu acest lanț de intermediari care stabilesc legături discursive prin raporturi succesive, pășind pe porțiuni de la o judecată la alta.

Astfel, gândirea, pentru a se putea realiza, e silită să interzică funcțiunea atâtor alte fenomene sufletești, de la instinct la intuiție și de la memorie și asociație la credință și sentiment.

[1] H. Delacroix, *Les opérations intellectuelles*, în *Dumas*, vol. V, p. 124.

Trecerea de la fenomenele afective elementare, de tipul emoției, la sentimentele superioare se face și ea tot după aceeași lege a amânării.

Emoția ca și reflexul ori instinctul, mai aproape de natura animală, sunt explozive. Ele se dezlănțuie fulgerător. Sentimentul superior e mai lent în desfășurarea lui. Mai întâi fiindcă e mai complex, fiindcă trebuie să țină seamă de mai multe elemente care, puse față în față, se ciocnesc, se neutralizează, formează controverse interne, care întârzie fixarea unei atitudini finale. Iată de pildă sentimentul erotic. În el sălășluiește tendința directă de posesiune sexuală. Dar această dorință de caracter biologic e oprită de elemente de stimă, de admirație, de frică de a nu dezamăgi prin acte prea brutale ființa iubită etc., etc. Multiplicitatea, complexitatea factorilor componenți aduce cu ea diviziuni, discuții în sufletul nostru. Tendințele opuse își împart disponibilitățile psihice în fragmente diverse. Rezultatul final al acestei fermentații nu poate fi așa de scurt și de scăpărător ca în cazul „emoției-șoc", care cuprinde total, impetuos și virulent sufletul nostru și-l tiranizează.

Sentimentul ia forma așteptării și pentru faptul că introduce, alături de elementul visceral, așa de puternic în emoție, o serie de alți factori care oprimă și înăbușă influența pur organică.

În adevăr, sentimentul presupune mai întâi o intelectualizare. El își oferă imagini, vizualizează, adeseori introduce idei, principii, convingeri peste substratul violenței emoționale, care e orb.

Aceste imagini ne vin adesea din memorie care slăbește virulența pornirii afective. Iată de pildă un om care ne-a jignit și care stârnește în noi un sentiment de furie. Ne putem însă aduce aminte că același om altădată a

fost gentil sau devotat cu noi, în împrejurări grele. Emoția furiei scade brusc la această aducere-aminte și sentimentul final apare ca un compromis slăbit al tendinței inițiale. Alteori credințe ori principii ne opresc de a întreține pură emoția. Un creștin își va tempera impulsia de răzbunare ori de ură. Impetuozitatea fiziologică inițială se sărăcește, se debilitează până la tonalitatea unui sentiment, care e totdeauna o stare sufletească slabă. Simpla intercalare a unei imagini scade violența primară a stării emotive. Sentimentele superioare sunt îndreptate către ceva, sunt, cum se zicea în filosofia medievală, intenționale. Ele se aplică unui obiect, ca și reprezentarea intelectuală. Iubirea de mamă, frica de Dumnezeu, mila de bolnav se raportă la un obiect și sunt în strânsă legătură cu el. Emoția depinde mai ales de predispoziții și stări subiective. Intensitatea ei nu e în raport cu obiectul care a provocat-o. Cum se exprimă Pfänder despre iubire, aceasta e centrifugală de la subiect către obiect. Alteori, cursul sentimentului e întârziat de nevoi de justificare, care presupun o întreagă argumentație internă, ca și în cazul reționamentului sau al deliberării voluntare. Argumente pentru sau contra sunt aduse în favoarea sau în defavoarea obiectului iubirii sau antipatiei noastre. Cutare gest al persoanei pe care o iubim poate fi interpretat favorabil sau defavorabil. El ne poate da speranțe sau deziluzii. Unei interpretări optimiste de o clipă îi poate urma, ajutată de argumente tot așa de puternice, o alta, pesimistă. Sfâșierea noastră interioară, pe canavaua unui sentiment, poate dura astfel multă vreme. Ce departe suntem de promptitudinea instantanee a emoției!

Pe lângă acest proces de întârziere prin complexitate sau intelectualizare, sentimentul superior suferă un altul, datorit socializării. Sub influența colectivă efectele primare

se canalizează, se inserează în cadre fixe, în ritualuri, în reguli precise de convenienţă sau protocol. Stilul social prescrie adesea înfăţişările sub care trebuie să se prezinte o emoţie. La omul primitiv, dragostea e o nevoie de posesie pur şi simplu. La omul civilizat – ne gândim la cavalerii medievali sau la amorezaţii din timpul romantismului –, acelaşi sentiment se îmbracă în o serie de canoane pe care situaţia le reclamă. Amorezatul va face sonete, va cânta serenade, va da exemple de sacrificiu, de curaj etc. El va îndeplini, sub sancţiunea de a fi dispreţuit, aceleaşi ceremonii pe care toţi contemporanii săi le îndeplinesc.

Ne mai rămâne de examinat în această trecere în revistă a diferitelor fenomene sufleteşti, privite sub optica amânării soluţiei finale, *fenomenul voluntar*. Ca şi gândirea, voinţa se afirmă prin inhibiţia actului instinctiv, a automatismului sau a pornirii impulsive. După cum se ştie, o deliberare, o cântărire de motive are loc. Ea se face adeseori după indicaţiile raţionamentului. Determinarea execuţiei e în funcţie de anumite judecăţi. Unii psihologi, în primul rând Ebbinghaus şi Wundt, au crezut că determinarea actului voluntar e influenţată de viaţa afectivă. Interesul, dorinţele, plăcerile noastre sunt cauzele directe ale hotărârilor pe care le luăm. Acel „fiat", care în ultimă instanţă decide actul executiv, e dictat de sentimentele noastre.

Această interpretare ignorează tocmai caracteristica particulară a voinţei, care e o rezistenţă la pantele de facilitate, la înclinările hedonice pe care ni le sugerează natura noastră. Fenomenul volitiv e o depăşire a plăcerii. El conţine într-însul un element de asceză, de comprimare, de eroism şi de victorie asupra stărilor naturale, native, ale înclinărilor primare. „Vouloir ce qu'on ne veut pas" e

adeseori deviza fenomenului de voinţă, care închide în el exerciţii de dominaţie a pornirilor agreabile, o nevoie de refuz, de contrazicere a ceea ce constituie plăcere. Există în acest fenomen sufletesc o nevoie de sforţare spre depăşire, acel sentiment autonom de efort pentru efort, pe care l-a întrezărit Maine de Biran şi l-a indicat mai bine William James. A voi înseamnă a rezista tentaţiilor, a realiza o anumită libertate în raport cu constrângerea ori seducţia exercitată de sentimente, plăceri, viţii, slăbiciuni.

Se zice popular că un om de voinţă „îşi calcă pe inimă". Acelaşi dispreţ popular însoţeşte pe omul slab care în hotărârile sale face parte afecţiunilor. În asigurarea acestei eliberări faţă de determinismul curent al omului slab, dominat de înclinări epicureice, stă autonomia voinţei. Alţi autori au indicat ca stimulent al actului voluntar influenţa socială. În determinarea acelui „fiat" care duce la execuţia hotărârii, intră drept criteriu ceea ce fac şi alţi membri ai societăţii în care trăim, mai exact, ceea ce se face obişnuit de către marea majoritate. Ne hotărâm în anumite împrejurări în acelaşi fel cum se hotărăsc prietenii sau părinţii noştri.

Există determinări tipice, reţete gata făcute, stiluri de decizie, pe care le urmăm, adesea le imităm, ori de câte ori luăm vreo hotărâre. Actul nostru urmează mulajul ambianţei.

Fără îndoială că asemenea sugestii sociale intră în aprecierea mobilelor care determină actul voluntar. Ele formează oarecum cadrul extern în care el se formează.

Însă gestul volitiv are o autonomie a sa. El tinde, cum am văzut, către libertate, către desprinderea de orice constrângere, de orice influenţă apăsătoare. Coeficientul social din voinţă se exercită doar inconştient. Subiectul care se frământă în hotărârea sa se decide fără să-şi dea

seama după modelul altora. Intenţia sa intimă e însă aceea de sforţare către independenţă, de contrazicere a mobilelor uşoare, plăcute ori sugerate de-a gata din afară. Specificul voinţei nu e docilitatea, ci înfruntarea. Înclinarea ei către o soluţie ori alta nu e împinsă de motive exterioare, ci de mobile de ordin temperamental, subiectiv. Alegem din influenţele externe pe acelea care sunt conforme firii noastre. Ne decidem în funcţie de societate, când luăm o hotărâre banală, uşoară. În cazurile grave, când e vorba de destinul nostru, întreaga noastră fire, cu originalitatea ei, este angajată. Atunci, din adâncurile fiinţei noastre izvorăşte o atitudine intimă conformă modalităţilor caracterului nostru.

Din cercetările experimentale făcute de Ach, de Michotte şi de Lindworsky, în care se dă subiectului un grup de silabe pe care trebuie să le înveţe până la automatism şi pe urmă i se cere să reacţioneze contra acestui automatism format, prin înlocuirea silabelor învăţate cu contrariul ori cu rima lor, reiese această rezistenţă la tot ce se oferă facil, tendinţa de a depăşi dificultatea, de a afirma în faţa obiceiului energia rezistentă a sforţării voluntare.[1] Lindworsky a cercetat mai de aproape gradul energiei voluntare, invitând subiecţii săi să întreprindă o sarcină extrem de dezagreabilă: să citească în fiecare zi un timp oarecare o lectură foarte plicticoasă sau să înghită o băutură respingătoare. Fiecare din ei cântărea motivele înainte de a accepta. Apoi efortul voluntar pornea ca dintr-o încordare eroică spre a reuşi o încercare contra înclinărilor obişnuite. Esenţa voinţei are în ea ceva gratuit. A voi pentru a voi e o deviză care are

[1] Michotte et Prüm, *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, 1910; N. Ach., *Ueber den Willensakt und das Temperament*, 1910.

câteodată un aspect artistic, dezinteresat. Avem nevoie să ne probăm nouă înşine, în afară de orice interes, puterea noastră de rezistenţă la cântecul de sirenă al atracţiilor plăcute. De aceea, în definiţia psihologică a voinţei intră implicit un element moral. Voinţa începe atunci când acţiunea e oprită în alegerea uneia din două tendinţe în conflict. Dacă un jucător de cărţi se zbate o bucată de vreme între frica de a pierde şi necesitatea de a plasa banii în altă parte, iar în ultimul moment se hotărăşte a intra în sala de joc, aceasta nu e un act de voinţă. Cu drept cuvânt E. Claparède defineşte voinţa: „un proces care are drept funcţie reajustarea acţiunii, suspendată pentru moment de către conflictul a două grupuri de tendinţi, acordând supremaţia tendinţelor superioare"[1]. Aşadar, ezitarea între două tendinţe nu înseamnă încă un act voluntar. Caracteristica sa e revenirea la echilibru prin optarea pentru soluţia superioară. Ea reuşeşte în ultimă instanţă să prefere o valoare superioară şi să iasă din conflict prin alegerea unei soluţii mai dificile, care de obicei e de natură etică. Voinţa încoronează evoluţia psihică omenească. Ea e funcţia superioară prin excelenţă. În ea procesul de aşteptare în vederea unei rezoluţii ideale se realizează integral.

*

Am parcurs treaptă cu treaptă ierarhia faptelor sufleteşti de la cele mai simple, comune cu psihismul animal, cum e reflexul, instinctul şi emoţia, până la sentimentele superioare, gândire şi voinţă. *Curba evoluţiei se desemnează de la izbucnire la amânare.* Orice cucerire psihică superioară se câştigă printr-o oprire a cursului sponteneităţii naturale, prin necesitatea creşterei complexităţii

[1] E Claparède, *Définition de la volonté*, communication au V^e^ Congrès international de Philosophie, Naples, 1924.

datorită introducerii de termeni intermediari între excitație și acțiune, prin nevoia de elaborare lentă a răspunsului final.

Sub această lumină trebuie privită evoluția sufletului omenesc. Pierre Janet a vorbit de „acte suspensive", însă s-a gândit mai ales la percepție, opusă reflexului. S. Freud a atras mereu atenția asupra „refulării" unor tendințe, în special a celor sexuale.

Procesul nu se aplică numai la aceste două aspecte ale vieții sufletești. El e cu mult mai general: îmbrățișează întreaga funcționare a mecanismului psihic uman. În această noțiune de întârziere stă tot specificul său diferențial în comparație cu impulsivitatea nestăpânită a psihologiei animale.

CAPITOLUL V

DIALECTICA BUCOLICULUI ȘI A INDUSTRIALULUI
(Natură și societate)

Obosit de excesul de civilizație rafinată al secolului său, sufletul idilic și pervers în același timp al lui Jean Jacques Rousseau a inventat o antinomie evidentă între societate și natură. După cum se știe, după el, colectivitatea e marea corupătoare: omul se naște pur și blând în sânul naturii, și societatea îl pervertește. Înainte de perfida învățătură pe care o primește din mediul putred al grupului în care a acceptat să intre naiv, fără să știe că-și alterează candoarea angelică a sufletului, omul ar fi cunoscut – și unii sălbateci ai noilor continente o mai cunosc încă – o stare paradiziacă, fără necazuri, fără vicii, fără complicații subtile. Visul bucolic al visătorului Jean Jacques a căpătat ulterior, prin cercetări etnografice mai pozitive, serioase dezmințiri. Nu s-a găsit nicăieri omul singur și pur.

Rousseau urma în această privință o veche tradiție intelectuală. Concepția după care individul singuratec era punctul inițial în geneza societăților fusese susținută mai de mult de către Hobbes. Se știe că, după acesta, indivizii presociali lăsați la bunul lor plac sunt de natură feroce. Fără constrângere socială omul față de om e canibalic:

„homo homini lupus". Nevoia de pace şi de linişte l-a silit la o serie de convenţii ipocrite, care au adus un armistiţiu în raporturile lui cu alţii. Aşadar natura statului şi a societăţii e de origină contractuală. Ea s-a făcut prin bună înţelegere, din motive utilitare. Consimţământul comun la legi şi reguli a exclus starea de natură cu rivalităţile, urile şi sediţiunile ei. În timp ce concordia pe care o vedem printre animale e naturală, aceea dintre oameni e contractuală şi prin urmare artificială. Aceeaşi concepţie contractuală o găsim şi la Iohannes Althusius, şi la Locke, şi la Grotius. Ea domină tot secolul al XVIII [-lea], unde e prezentă la Mably, la Morelly, la Condorcet şi Turgot. Toţi aceştia consideră individul reprezentând starea originară, naturală, iar societatea ca o transformare culturală a stării primitive. Antinomia individ-societate e echivalentă cu aceea natură-cultură.

Singurul gânditor care încă din antichitate a conceput societatea ca pe un dat, ca pe o realitate primară, anterioară indivizilor componenţi, a fost Aristot. După cum a arătat în *Politica* sa, finalitatea omului este prin excelenţă socială. El nu poate trăi decât în şi prin societate. Aceleaşi idei sunt reluate abea în sec. XIX de către Hegel, care consideră societatea şi statul ca realizări absolute, ca unităţi vii, după care puterea colectivă înghite veleităţile individuale. Statul, fiind o manifestare a absolutului, e de origină divină.

Vechile idei ale lui Rousseau au fost reluate în timpuri mai apropiate de ale noastre de către Herbert Spencer. Şi acesta era convins că individul reprezintă punctul de plecare a oricărei societăţi, originea ei nativă, nealterată. După el, membrii societăţilor primitive sunt egoişti, rebeli la orice disciplină, lipsiţi de orice spirit de sociabilitate. Numai cu timpul, cu progresele civilizaţiei, omul primitiv devine docil, adaptat la mediul său social, capabil de

cooperaţie şi solidaritate. El e asimilat de colectivitate, la ale cărei idealuri comune colaborează numai în măsura în care se cultivă.

Astfel, natura, în ce are ea mai puţin falsificat, îşi are ca reprezentant la aurora civilizaţiilor pe individ. Toate cercetările sociologice, etnografice mai noi infirmă în totul acest vechi dualism după care individul ar reprezenta prospeţimea naturii, iar societatea – prefacerile culturii. Chiar noţiunea de „popor natural" (Natur-Volk), introdusă în limbajul curent de Herder, după influenţe evident rousseauiste, având semnificaţia unei stări de natură – „statul natural" al romanilor –, nu găseşte nicăieri vreo recunoaştere din partea etnologilor şi antropologilor.

Un criteriu pentru a face demarcaţiunea între popor natural şi popor de cultură e greu de găsit. S-a propus în primul rând a se lua în consideraţie organizaţia statală. Alcătuirile sociale primitive nu cunosc forme de stat, adică o normă juridică de drept public. Dar dacă triburile primitive n-au o organizaţie juridică, ele au una de moravuri familiale, care e tot o organizaţie socială. În al doilea rând, de la Th. Waitz, care în a sa *Anthropologie der Natur-Völker* susţinea acest criteriu deosebitor, se repetă că popoarele primitive se caracterizează prin aceea că sunt lipsite de tradiţie, cu alte cuvinte, sunt popoare fără istorie. Ele trăiesc în prezent şi n-au conştiinţa unui trecut. Acest fapt pare azi infirmat. Toate triburile au legende şi cred în anumite mituri, care reprezintă, în fond, istoria lor. În plus, ele au resturi arheologice de morminte, de unelte, de arme rămase de la alte generaţii. S-a propus atunci ca aceste popoare să se numească popoare cu jumătate de cultură: „Halbkultur -Völker"[1].

[1] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. VII, p. 117–119.

R. Thurnwald la rândul său deosebește chiar la omul primitiv trei categorii: cea de jos, cea mijlocie și cea de sus.[1] E așa de greu de găsit semnul de caracterizare al primelor stadii de cultură, încât A. Vierkandt propune a se părăsi preocuparea de definiție a popoarelor primitive și de a căuta doar care e structura psihică a omului primitiv considerat izolat.[2] Dar și aceasta e greu de stabilit. Când a încercat acest lucru L. Lévy Bruhl, majoritatea etnologilor s-au năpustit asupra lui, criticând interesantele sale descoperiri. Fapt e că popor sau om natural nu se poate închipui. „De aceea, scrie W. Wundt, natura și cultura sunt antinomii numai în regiunea conceptelor abstracte; în realitatea concretă a vieții, ele sunt legate. Nu există popor de cultură care să nu fi păstrat stări originare de natură, după cum nu există popor natural care să nu aibă măcar câteva rudimente de cultură. De aceea, noile achiziții ale etnologiei tind să extindă conceptul de cultură la toate popoarele pământului și să restrângă pe acela de natură."[3]

În locul omului „natural", complect lipsit de urme civilizatorii, se vorbește azi doar de om „primitiv". Și Wundt propune ca să se accepte „un minimum de cultură", un prag inferior peste care nu se trece, restul fiind pură abstracție, neverificată de nici o observație.

Așadar nu există nicăieri „om natural", nici popoare încremenite în stadii primitive de sălbăticie, „Völker ewiger Urzeit", cum crede Kurt Breysig. Există numai „om istoric", precedat de alt om istoric. Nu se poate găsi un stadiu de cultură care să nu fi fost precedat de un altul. Poate că la începutul începuturilor să fi existat un asemenea om natural. Altfel nu s-ar putea înțelege seriile culturale succesive la al căror capăt suntem noi. Dar acest om al începuturilor scapă investigației științifice: el e o ficțiune, în cel mai bun caz o ipoteză.[1]

De asemeni nu există ființă solitară, nici măcar în lumea animală. Orîce vietate trăiește într-un grup. Nu numai oamenii, dar și toate animalele și insectele cum sunt: albinele, furnicile, termitele sau castorii trăiesc în grupuri mai mari sau mai mici. Încă Darwin constată: „s-a observat adeseori că animalele sunt în primul rând sociabile și că sunt nenorocite când stau despărțite și fericite când stau împreună". De la infuzori la zoofite și viermi, care formează între dânsele societăți de nutriție, și până la societățile himenopterelor, păsărilor sau mamiferelor, care se grupează în forme familiale pentru reproducerea speței, până la stolurile de pasări sau la coloniile de pești, la haitele de lupi, de antilope, de elefanți, adunați, pentru ca, în deplină solidaritate pe un teritoriu fix sau prin emigrații, să-și procure subzistența, toate aceste animale trăiesc în colectivitate. Fără nici un fel de romantism antropomorfic, se cunoaște solidaritatea în apărare a rândunelelor, a albinelor sau a ciorilor. În colonii câteodată imense, numărând mii și mii de exemplare, harengii, scrumbiile, crabii se apără la un loc de dușmani comuni. Chiar carnivorii cei mai feroci, ca lupul, dacă vara umblă singuratici, iarna, când hrana se rărește, ei se adună. În pădurile virgine au fost găsite bătătorite largi drumuri de imense trupe de bizoni.[2]

[1] R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, în *Kafka, Handbach der vergleichenden Psychologie*, vol. I, p. 154.
[2] A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, p. 110.
[3] W. Wundt, *op. cit.*, p. 121.

[1] A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* p. 25–26.
[2] A. Espinas, *Les sociétés animales*, 3e éd., 1924; K. Kautsky, *Die sozialen Trieben in der Tierwelt*, Neue Zeit, 1883; F. Alverdes, *Tiersoziologie*, 1927.

Dacă animalele nu pot trăi niciodată şi nicăieri singure, cu atât mai puţin poate omul. Niciodată şi nicăieri, călător, misionar sau vânător n-au găsit vreun om singur. Societăţile din care fac parte oamenii primitivi sunt departe de a fi compuse din indivizi rebarbativi la regulă şi conformism, aşa cum credea Herbert Spencer. Societăţile acestea sunt de o perfectă omogenitate, iar nimeni nu e mai total socializat ca primitivul. El nu are nici măcar un nume al său. Divinitatea sa nici ea nu e încă individualizată într-o persoană.

Cunoştinţa lui despre lume nu e diferenţiată. El gândeşte cu reprezentări colective. Aspectele realităţii se amestecă unele peste altele, incapabile de diferenţiere, de disociere, totul participând la tot, aşa cum a arătat Lévy Bruhl. Economia şi exploatarea pământului sunt de ordin comunitar, iar solidaritatea în faţa duşmanului e desăvârşită. Pentru a găsi individul egoist, refractar la ordinea socială, în opoziţie cu mediul său, aşa cum îl prezintă H. Spencer pe omul primitiv, trebuie să ajungem până la societăţile evoluate, unde unii membri ai grupului devin persoane de sine stătătoare. În societăţile complet primitive, omul e total şi absolut înglobat în colectiv.

Identificarea individului primitiv cu starea de natură e astfel cu neputinţă de acceptat.

Datul cel mai primitiv al vieţii omeneşti e societatea. Starea naturală la om şi la animal e starea gregară. Din toate acestea rezultă că e imposibil de a funda din punct de vedere *genetic*, istoric, opoziţia „natură-societate", înfăţişând pe individ ca reprezentant al naturii în luptă cu societatea care reprezintă cultura.

Dacă această opoziţie nu-şi are nici un rost atunci când e vorba de origina istorică a societăţilor omeneşti, ea e legitimă atunci când privim funcţiunile vieţei sociale interne.

În adevăr, în sânul societăţii, în mecanismul vieţii colective, nu orice individ e de la început asimilat atmosferei generale.

Prin felurite chipuri el tinde să părăsească stadiul cultural în care se găseşte societatea timpului lui, tinzând către faze anterioare. Alteori, pur şi simplu el nu respectă ordinea în care trăieşte încercând prin acte rebele s-o sfarme sau măcar s-o evite. Să cercetăm mai de aproape acest proces.

*

Ce este natura? Noţiunile cele mai des întrebuinţate sunt uneori acelea care comportă răspunsurile cele mai dificile. După cum am văzut mai sus, o stare complet naturală nu există. Există însă diferite grade succesive de perfecţiune culturală.

Sub formă de reziduuri, etape depăşite ale unor civilizaţii apuse mai trăiesc încă în viaţa omului cultivat. Aceste vechi resturi ne apar ca urme ale unor forme de viaţă simplă, bucolică, care ni se par a fi fost mai aproape de o stare naturală. Progresul civilizaţiei efectuându-se mereu în complexitate şi diferenţiere crescândă, tot ceea ce e mai simplu, mai sărac în componente, mai elementar în mecanism ni se pare a se apropia de acele stări trecute ale începuturilor civilizaţiei. Ni se pare natural ceea ce e vechi, obişnuit, transmis ereditar pe cale de instinct. *Se numeşte natură adeseori un stadiu de civilizaţie depăşit.* Bazaţi pe o anumită teorie evoluţionistă a vieţii sufleteşti, o serie de psihologi, având mereu înainte vechea deviză transformistă după care „ontogenia repetă filogenia", au ajuns la o interpretare* regresivă a vieţii psihice după care structura

* În text: „repetare" (n. red.).

sufletească a copilului până la o anumită vârstă şi a primitivului sunt foarte asemănătoare. La acest mod de a vedea, alţii alătură şi pe nevropat. Acesta, în urma unor cauze debilitante, pierde ultimele achiziţii sufleteşti şi cade în mentalitatea unor stadii anterioare. Stările mentale ale psihopaţilor sunt regresiuni până la forme psihice anterioare. Copilul şi sălbaticul ni se par mai naturali fiindcă se proiectează către trecut, fiindcă nu ating gradul actual al bogăţiei sufleteşti. Tot ce revine înapoi către stări simple, rustice, întrecute de cursul veşnic curgător al evoluţiei sufleteşti, ni se pare firesc, mai aproape de izvorul din care purced toate şi care e „alma mater", adică natura. Revenirile acelea la stadii depăşite caracterizează oboseala secolelor încărcate de prea multă rafinare culturală. Într-o asemenea epocă a plecat Diogene cinicul cu felinarul său, având drept casă un butoi, mâncând rădăcini de copaci, cu trupul neacoperit de vreun vestmânt, ca să găsească un om. Omul pe care îl căuta era omul nepervertit de prea multă complicaţie urbană. După mai mult de un mileniu, Emile al lui Rousseau trebuia educat după acelaşi ideal. Cine citeşte concluziile morale şi civice ale ultimei cărţi a lui Bergson poate constata cu adevărat cât de ciclic se repetă istoria.

Dar natură nu însemnează numai tendinţe către inferior, către trecut. Ea mai poate avea şi un alt sens.

Natură înseamnă *spontaneitate*: ceea ce este imprevizibil, ceea ce scapă civilizaţiei, disprețuitor de legi şi reguli, ceea ce, într-un cuvânt, se manifestă în deplină libertate. La baza ideii de natură stă un element de insurecţiune, rebelă la orice fel de domesticire.

Dezlănţuirea oarbă a forţelor din univers, independentă de formele ordonate pe care le impune

cunoaşterea omenească, ceea ce refuză sistem, ordine şi formă, anarhia care scapă tiparului categoriilor cunoaşterii: iată aspectul obişnuit al stării de natură.

Societatea, din contra, înseamnă organizaţie şi rânduială. Aşezarea tendinţelor omeneşti în canoane şi în reguli prestabilite. Limite şi hotare comprimă izbucnirile neconţinute. Transmitere din generaţii în generaţii a unor valori stabile, a unor legi imuabile, a unor criterii fixe. Cultura, ca şi educaţia, care e mijlocul ei de realizare, sunt opera omului modelată după anumite norme. Înăuntrul societăţii, operă obiectivă a experienţii generaţiilor, individul arată o tendinţă constantă de evadare din rigurozitatea prescripţiilor colective. Rămân totdeauna porţiuni din sufletul său nesocializate, care năzuiesc către dezordine şi libertinaj. O bună parte din membrii societăţii se arată impermeabili la cultură şi refractari la regulile coercitive ale grupului. Lipsit doar o clipă de vigilenţa colectivă, individul tinde fatal către spontaneitate. „Chassez le naturel, il revient au galop", zice un proverb francez.

Fără să fie imaginea acelei stări naturale în care credeau contractualiştii Rousseau şi Spencer, fără să fie punctul de plecare anterior ordinei sociale, trăind şi născându-se într-o societate care l-a precedat, adică fiind *ulterior* societăţii, individul rămâne sub imperiul celor mai conformiste influenţe, parţial socializat. În fiecare din noi se iscă uitate amintiri din noaptea timpurilor, impulsii, instincte şi porniri ancestrale care sfidează în anumite momente orice ordine colectivă. Stări anterioare, vechi stări acoperite sub spuză stau adormite, dar nu dispar.

În afară de subiecte absolut normale, în care doar unele fracţiuni sufleteşti rămân nemodelate de acţiunea mediului, găsim în jurul nostru atâtea tipuri asociale,

asupra cărora pecetea grupului n-a lăsat nici o urmă. Criminalii, vagabonzii, boemii, anahoreții, solitarii sunt dintre aceștia. Pe lângă ei trebuie să alăturăm și copilul, care, înainte de educație, se prezintă sub ceea ce numim noi starea de natură.

Astfel, opoziția „natură-cultură", recte individ-societate nu are nici o semnificație istorică în sensul că în succesiunea temporală individul ar reprezenta o stare presocială. Antinomia aceasta trebuie înțeleasă ca funcționând în *interiorul* și în *actualitatea* societății, în care două tendințe vrăjmașe se înfruntă, una către spontaneitate individuală și alta către coercițiune socială, adică stări mai vechi care revin și achiziții noi care le combat. În această privință E. Durkheim și școala sa au avut dreptate arătând că opera societății constă în a exercita asupra individului o presiune venită din afară, o serie de interdicții și de sancțiuni la orice încălcare a prescripțiilor colective.[1] Societatea suspendă, elimină, înăbușe și pedepsește orice veleitate prea spontană care turbură coeziunea ei. Aici totul e drămuit, repartizat, raționalizat, coordonat după un criteriu sau altul. Copilul lăsat la voia lui e turbulent și anarhic. Educația îl socializează. Infractorul, egoistul, rebelul sunt împiedecați de a turbura ordinea acceptată. Instituțiile, codurile, stările de opinie intervin prompt și inexorabil. Evident, societatea nu este numai un jandarm: ea nu se rezumă numai în a opri și a pedepsi, ci în a ajuta și a stimula. Societatea sub un alt aspect al ei excită și încurajează: ea indică o tablă de valori și una de merite, decernând recompense și succese acelora care le merită.

Dar și într-un caz și într-altul, și în recompensă și în pedeapsă, funcțiunea ei constă în a îngrădi, a canaliza, a raționaliza tendințele individuale.

[1] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 6-8.

Acțiunea ei de socializare e prezentă în orice moment. Nenumărate sunt modificările pe care rezistența grupului le obține în sufletul plastic al fiecărui membru component. Pretutindeni, în loc de „eu" ea prescrie „noi". Prin transpunere și analogie înțelegem sufletul celor din jurul nostru. Prin atâtea obiecte de veneratie comună, stindarde, uniforme, embleme, ne unificăm sub aceleași simboluri. Instinctele însești de conservare individuală, hrana, îmbrăcămintea, tendința către glorie, către mândrie, emoții primare, ca furia și ura, instinctul matern sau sexual, toate aceste moșteniri strict naturale se schimbă în sentimente de simpatie, duioșie ori măcar de decență. Graba impulsivă a purtărilor noastre se încetinează până la un ritm primit de toți. Valorile individuale devin bunuri comune, pornirile impetuoase se transformă în convențiuni artificiale, aspectul concret al lucrurilor se ridică până la abstracțiune. Toate acestea sunt aspecte de „refulare" a tendințelor naturale prezente în grade diferite în orice societate. Fondul natural nu se înfățișează, așadar, sub forma unor resturi din epoci presociale, ci e un rest refractar la sociabilitate, prezent chiar în societățile cele mai rudimentare și ajungând la societățile cele mai cultivate.

Ceea ce se numesc „popoare naturale" nu sunt în nici un caz popoare lipsite complect de cultură, ci așezate numai pe trepte mai primitive ale culturii, care totuși nu mai puțin decât popoarele cultivate se muncesc ca să-și socializeze membrii dependenți prin moravuri, forme de gândire, exerciții de educație și așa mai departe. Putem în mod serios să ne îndoim dacă chiar un copil nou născut, care nu are nimic altceva decât însușiri moștenite, poate fi privit ca produsul curat al naturii. Greaua problemă a însușirilor câștigate se ridică aici. E o problemă de a se ști dacă modificările moștenite sunt produse ale naturei sau

cel puțin în parte produse ale culturii. Nu s-a făcut nici o experiență spre a se vedea dacă un copil din părinți primitivi și un copil din părinți cultivați ar fi lăsați să crească izolați care ar fi partea datorită culturii și aceea datorită naturii. În regulă generală desigur copiii din părinți cultivați au o facilitate mai mare pentru cultură decât copiii părinților sălbateci.

Observații făcute asupra animalelor arată că influențele domesticirii se moștenesc. Câinii tineri care se trag din părinți domesticiți au instinctele prădalnice mai slabe chiar din prima tinerețe.

Astfel cultura se transmite și ea alături de aptitudinile naturale[1].

*

Antiteza „natură-societate" nu pune numai problema „socializării" individului prin presiune colectivă. Ea se prezintă și sub forma comparației între diferite tipuri sociale. Un stup de albine sau o asociație de himenoptere prezintă clare deosebiri față de cea mai simplă expresie a grupărilor omenești, cum ar fi, de pildă, clanul totemic. E adevărat că chiar societățile animale prezintă o serie de trăsături comune cu cele omenești, ca de pildă: colaborare și solidaritate, diviziunea relativă a muncii, coordonarea, delegarea funcțiunilor și subordonarea la un grup conducător etc.

Totuși între o asociație umană și una animală constatăm importante deosebiri. Cea mai importantă însă e aceea după care societățile animale evoluează în dependență strictă

[1] R. Müller-Freienfels, *Allgemeine Sozial-und Kulturpsychologie*, p. 160.

de mediul înconjurător, în timp ce societățile omenești sunt oarecum desprinse de acest mediu și evoluează autonom, în funcție de forțele lor proprii. O societate de furnici, de albine sau de castori se va risipi sau își va muta reședința dacă izbucnește o furtună care amenință să le mături sau un frig care să le înghețe.

În orice climă omul domină natura și raporturile lui sociale se stabilesc după alte norme decât variațiunile ambianței. El își creează o serie de forțe sociale care îi supraviețuiesc, care asigură permanența societății, independent de capriciile intemperiilor sau de nevoile vieții efemere a individului.

Societățile omenești își creează așadar paveze care să le asigure independența față de mediu.

În această privință grupurile omenești prezintă în diferență cu cele animale următoarele caractere:

1) *Acumulare și conservare de-a lungul mai multor generații.* Cine vizitează unul din muzeele tehnice care arată evoluția diferitelor meserii va avea o idee clară asupra funcțiunii de acumulare a vieții sociale. Orice stadiu de perfecționare e precedat de un altul mai simplu. Se poate vedea cum arta textilă a avut înaintea ei tehnica împletirii, olăria a urmat unei tehnici simple, în care forma, arsul argilei etc. erau rudimentare, cum plugul presupune o reunire a prășitului cu domesticirea și creșterea vitelor. Același lucru e de constatat în toate ramurile vieții sociale. Peste tot adunare, agonisire de mijloace care se susțin unele pe altele.[1] Toată formula progresului e grămădire succesivă de perfecționări, e conservare tradițională, e memorie socială.

Nu e vorba aci numai de bunurile tehnice sau economice, căci și animalele strâng, de la un sezon mai bun la

[1] R. Thurnwald, *Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur*, p. 266-267.

altul mai aspru, anumite provizii. Omul creează şi păstrează în afară de averi, de instrumente tehnice, datini, moravuri, achiziţii şi perfecţionări lingvistice, reguli de morală şi instituţii juridice sau politice, valori spirituale, rituale, embleme şi simboluri religioase. Limbajul păstrează senzuri şi concepte pentru generaţiile ce vin.

Toate acestea sunt transmise din generaţie în generaţie, şi omul le găseşte gata alcătuite în momentul în care se naşte. Chiar dacă transmisiunea prin ereditate a caracterelor câştigate s-ar efectua, şi poate tocmai din cauza acestei transmisibilităţi, societăţile creează un fond comun care se trece printr-un fel de ereditate socială, pe deasupra celei individuale şi la care fiecare generaţie e silită să se adapteze din nou. Herbert Spencer, pentru a dovedi progresul infinit al societăţilor, admitea ipoteza îndoielnică a ereditătii caracterelor câştigate. Dar nu era nevoie de aceasta pentru a demonstra acumularea bunurilor sociale, care se poate efectua şi altfel decât prin legile ereditătii individuale. Iniţierea succesivă şi mereu repetată asigură suficient depozitarea valorilor şi bunurilor colective. Moştenirea socială se face în afară de orice criteriu biologic, căci, dacă „am elimina din omul actual tot ceea ce a depus într-însul o educaţie de fiecare clipă, trebuie ţinut seamă de variaţiile pe care fiinţa vie le execută, într-o măsură oarecare, pe tema oferită de progenitorii săi. Dar aceste variaţiuni fiind accidentale şi producându-se în orice sens, nu se pot aduna în urmarea timpurilor pentru a modifica speţa."[1] Chiar dacă persistenţa forţelor naturii, după care dispoziţiile speţei se păstrează îndărătnice în fiecare din noi, ar fi de neînvins, opera societăţii, prin ceea ce strânge

[1] H. Bergson, *L'évolution créatrice, cap. I; Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 294–296.

ca creaţie obiectivă în afară de noi, reuşeşte de la generaţie la generaţie să ţie în respect, să înăbuşe, atunci când trebuie, fondul primordial ancestral. Fără îndoială că e greu de deosebit partea a ceea ce este dobândit prin acumulări de civilizaţie de cealaltă, care reprezintă fondul inalterabil, natural al omului. Păturile acestea se suprapun, se amestecă, interferează, se neutralizează mutual. Studiul etnografic al „primitivilor" nu se poate face plecând de la presupunerea unui fond nativ pur, deoarece, după cum am văzut, straturi de cultură câştigate prin experienţa socială a veacurilor s-au depus şi peste sufletul lor. „Vom putea observa în această privinţă structura sufletească a copilului, cu toate că natura copilului nu e aceeaşi cu a omului matur. Mai ales fiindcă copilul, imitator în ceea ce ni se pare la el spontan, este adesea efectul unei educaţii pe care i-o dăm fără să ne dăm seama. Izvorul de informaţii prin excelenţă va fi însă introspecţiunea. Ar trebui să mergem în căutarea acestui fond de sociabilitate şi de asemeni de asociabilitate care apare în conştiinţa noastră, dacă societatea constituită n-ar fi depus în noi obiceiurile şi dispoziţiile care ne adaptează la ea. Nu-i mai putem căpăta revelaţia decât din când în când, într-o străfulgerare. Pe aceasta ar trebui să o rechemăm şi s-o fixăm."[1]

2) Societăţile omeneşti în comparaţie cu cele animale nu numai că transmit ceea ce dobândesc, dar ele pot crea o sumă de valori care îşi au viaţa lor independentă. Acestea se menţin în *obiectivitate şi se impun omului din afară ca nişte ordine pe care trebuie să le asculte.*

Alcătuindu-şi moravuri, bunuri, instituţii şi valori obiective, societăţile omeneşti se dezrobesc de provocările

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 294–295.

lumii înconjurătoare, pe care o pot gândi și domina senin prin prisma instrumentelor spirituale pe care și le-au creat în afară de ele și care au o longevitate mai mare, supraviețuind efemerii vieți omenești și rezistând impasibile la transformările permanente și incoerente ale mediului cosmic.

Aceste entități obiective nu numai că se autonomizează în raport cu natura, nu numai că în solidaritatea și răceala lor nu se turbură de orice stimulare vine de la aceasta, dar adeseori ele reușesc s-o combată și s-o reprime. Instinctului animal de cruzime, de cotropire, de distrugere, sub formă de imperative etice sau juridice, ele reușesc să-i opuie tendințe blânde de filantropie, de pacifism, de abnegație, de ascetism sau de iubire. Create pentru a supraviețui omului, instituțiile, tradițiile și valorile sociale îl ajută să se dezrobească de despotismul impulsiunii violente a pornirilor subiective.

3) Cultura omenească se îndreaptă astfel din ce în ce mai mult către *fenomene de artificializare*. Societățile animale; fiind strâns legate de cerințele biologiei și geografici, nu pot opune acestora decât reacțiuni spontane și directe.

Elemente ale naturii ele însele, nu-i pot rezista decât tot prin mijloace naturale. În schimb, viața societăților omenești se complică până la neînțeles cu nenumărate creațiuni factice, care la o observație superficială pot apărea absurde și inutile cel puțin în parte. Se poate înțelege până la un punct plăsmuirea de instrumente tehnice care să ajute omul în lupta sa cu condițiile naturale. E firesc ca el să fi inventat de la plug și până la mașină o serie din ce în ce mai mare de prelungiri ale mâinii sale – ea însăși un instrument de fabricație – care, cu tot caracterul lor artificial, fiindcă sunt creațiunile sale, și nu

găsite gata făcute în natură, se constituie ajutoare ingenioase pentru a-i îmbunătăți viața. Dar omul nu s-a mulțumit cu invenții de instrumente utile, el a născocit în raport cu aceste stări economice și tehnice nenumărate și bizare simboluri, care semnifică visuri și divagații ciudate ale delirului său religios sau artistic. Talismane, amulete, stindarde, embleme, incantații magice, inscripții, formule de descântec, obiecte fără formă definită, dar totuși de întrebuințare sacrală, altele cu virtuți de pieire sau de salvare declarate „tabù", toate nu au nici un fel de sens „natural" în accepția biologică a cuvântului. Alături de obiecte cu însușiri misterioase, se așază obiceiuri și datine. E de întrebat întrucât servește conservării omului ca individ sau ca speță sacrificiul prin ardere pe rug de vieți de copii sau de fecioare, ca în ritualul lui Moloh, suprimarea glandelor de procreație într-o vârstă încă aptă la perpetuarea speței, ca la scopiți, dispariția unor clanuri întregi prin consumarea benevolă în foc, scrijelarea sau tatuarea de formule magice pe corp, amputarea parțială sau totală a membrelor, practicele chinuitoare de ascetism prin inaniție, prin infinite și variate chinuri trupești, care constituiesc practica magică sau religioasă a atâtor triburi. Toate aceste accese de delir colectiv, toate aceste suprimări sau micșorări ale vieții omenești n-au desigur nici o semnificație direct biologică și sunt complet necunoscute societăților animale, mai simple și mai puțin perverse. Lipsite de sens față de ordinea naturală a lucrurilor, fiindcă reprimă și distrug viața, ele au totuși un adânc sens social și economic într-o suprastructură de creațiuni psihice simbolice ori conceptuale.

Tot ce se petrece în societatea omenească e o operă de artificializare. Această operă se realizează prin două procedee: prin *construcție* și prin *convenție*. Natura ne

UNIVERSITATEA „OVIDIUS"
CONSTANȚA
BIBLIOTECA

oferă doar în cadrul ei general şi exterior câteva elemente care şi acestea nu sunt oferite la întâmplare, ci selecţionate de om. Mai întâi, ambianţa geografică. În mult mai mică măsură omul este produsul solului decât acesta al omului. Încântătorul peisagiu de parcuri şi culturi care este Franţa de astăzi nu e acelaşi pe care l-a întâlnit întâia oară Iuliu Cezar când a descins în aceste locuri, şi nici pădurile cvasivirgine ale Germaniei lui Tacit n-au nimic comun cu peisajul imens de coşuri ale uzinelor de astăzi.

Arhitectura, până şi clima ţărilor sunt determinate, aranjate de om. Materia şi natura brută sunt paste moi în mâna plastică a omului. Construcţie înseamnă prefacere şi combinaţie. Prin opera societăţilor omeneşti, „lumea exterioară" e o construcţie a mediului-colectiv. Obiectele din jurul nostru, instrumentele de industrie, armele, de la kajek-urile grönländejilor, la lancea de lemn a australienilor, şi până la pîliumul legionarilor romani, templele şi catedralele gotice, statuara elenă, picturile, costumele, nici una din ele nu e oferită de natură, ci plăsmuită de om. Dar nu numai obiectele, ci şi mentalitatea noastră e o construcţie. Mitologiile care animă astrele, arborii şi apele, dându-le accepţiuni fără echivalent în natură, vechile eposuri şi legende care dau oamenilor, animalelor şi zeilor virtuţi vitejeşti pe care nu le-au avut niciodată, poezia care însufleţeşte şi face să vorbească orice colţ al universului, categoriile logice şi conceptele ştiinţifice, toate sunt invenţiuni ale omului. Individul singur n-ar fi avut alte relaţii cu lumea înconjurătoare decât acelea pe care i le-ar fi dictat trebuinţele fizice şi pe care le-ar fi legat prin câteva senzaţii asociate între ele prin reflexe şi instincte.

Artificializare nu înseamnă numai construcţie; ea înseamnă şi convenţionalizare. Omul nu s-a mulţumit să-şi construiască un univers. El i-a dat şi un sens, acela care a vrut el.

Marele instrument de semnificare e limbajul. Limba omului primitiv ca şi a animalelor, redusă la resursele lor naturale, nu e decât o expresiune directă a emoţiunilor: strigăt sau gest. Omul i-a dat ceva în plus, un înţeles valabil pentru un întreg grup social. Cu ajutorul cuvintelor, universul său mental s-a îmbogăţit cu expresii anumite pentru însuşirile lucrurilor, pentru stări sufleteşti abstracte, pentru noi acţiuni. Toată forma noastră de cunoaştere a lumei exterioare e o construcţie convenţională de ordin social. Senzaţiile nu ne spun cum e în adevăr lumea, ci cum o vedem prin optica culturală a unui anumit tip social. Văzul ne dă lumina şi culoarea aşa cum ne-au deprins să le vedem artele plastice mai primitive sau mai evoluate ale unui timp şi ale unui loc.

Sunetele s-au format şi s-au combinat în funcţie de arta muzicală a unui moment istoric. Până şi senzaţiile noastre de gust s-au transformat şi s-au îmbogăţit după arta culinară pe care o întrebuinţăm. Noţiunile abstracte de „putere", „lege", „materie", „formă" societatea le-a inventat. Percepţia de spaţiu a pornit de la măsurătoarea ogorului, iar cea a timpului de la calendar de la împărţirea zilei în ore şi de la deosebirea zilelor în faste şi nefaste. Categoriile logice ele însăle au plecat de la nevoi sociale. Valorile, care n-au echivalent într-o natură indiferentă, de la cele etice şi economice la cele artistice nu sunt altceva decât formularea preferinţelor unui anumit stil social.

Astfel universul nostru fizic şi moral e o construcţie întreagă, căreia i s-a dat prin convenţiune anumite semnificări.

Între societăţile animale legate hipnotic de mediul lor natural şi acele omeneşti se opun trei mari diferenţe: depozitare acumulativă, obiectivare, artificializare constructivă.

Ca și în structura psihologică, unde am constatat ca un caracter specific amânarea sau suprimarea tendințelor impulsive, în viața socială ne găsim în fața aceluiași fenomen de refulare, de combatere a ceea ce ține de pornirile fruste ale elanului vital. Comprimarea datelor biologice închise persistent în firea noastră, prin procedee de construcție artificială, de suprastructuri aplicate mediului natural, prin interdicție și canalizare, e misiunea supremă a societății. Aceasta nu este altceva decât proiectarea în afară, în transcendență, a legilor specifice sufletului omenesc.

*

Am arătat în altă parte că mentalitatea europeană e făurită dintr-o serie de alternative pendulare, constituind în aceeași epocă sau în perioade succesive un dualism de tendințe contrarii, o opoziție de credințe și criterii, negându-se unele pe altele. Sufletul european e împărțit în două tabere care sunt silite să opteze între perechi de noțiuni contradictorii. Materie-spirit, individ-societate, autoritate-libertate etc. sunt câteva din aceste aspecte. În orice disciplină se formează astfel de noțiuni polare, antipodice, pe care un grup sau o epocă le preferă sau le respinge[1]. Tot conținutul culturei noastre e clădit pe o serie de dublete ideologice, care se opun și se succed în reușite triumfale, când unul, când contrariul său. Secole de individualism au urmat altora înclinate spre viața colectivă, după cum perioadele de autoritate au precedat perioade de liberalism, faze de pacifism alternează cu faze de belicism.

[1] Mihai Ralea. *Dualismul culturii europene*, în vol. *Între două lumi*, București, 1943. [Titlul exact al eseului este: *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, n. ed.]

Și una și cealaltă din preferințe sunt servite de o umanitate aproape egal de entuziastă. Hegel și Marx au descris cei dintâi această dialectică a contrariilor.

Aici am voi să atragem atenția asupra unei alte oscilațiuni antinomice către care omenirea își poartă periodic și alternativ preferințele. E vorba de dualismul natură-artificialitate. Din antichitate până azi, omenirea e atrasă când către gustul pentru simplicitatea naturală, spre sursele primitive de viață, când spre forme de civilizație urbană și rafinată, spre un stil de viață complicat de inventivitate și tehnică. Antichitatea a fost o formă de existență urbană. Civitățile vechi aveau toate avantagiile traiului orășenesc: densitate mare de populație, comerț întins, arte dezvoltate, confort tehnic. Din când în când, s-au ridicat și atunci voci de protestare contra unei astfel de vieți complexe și obositoare și invitația la revenirea spre natura simplă și animalică. Tot sensul cinismului antic și al reprezentantului său Diogene în această direcție trebuie găsit. A urmat după aceea evul mediu, cu feudalismul său, formă de viață exclusiv rurală, după cum a arătat H. Pirenne, în care existența urbană decade, ca să facă loc traiului rustic pe întinsul moșiilor seniorale, în jurul castelului fortificat. Renașterea modernă începe în Italia și apoi în tot Occidentul cu reînvierea vieții orășenești, cu concursul științelor și a tehnicei descoperirilor, cu triumful clasei urbane prin excelență: burghezia. Punctul culminant e atins la sfârșitul sec. [al] XVIII-lea, când gustul pentru întoarcerea la viața rurală se afirmă mai întâi prin Rousseau, obosit de rafineria excesivă a secolului său, și apoi prin romantici. Asistăm astfel la o mișcare dialectică de adevărată antiteză între aspectul bucolic și acela industrial al vieții.

Această opoziție are însă și un tâlc mai adânc: ea e opoziția între dat și construit. E vorba de două grade de elanuri, de două cantități diferite de tensiune sufletească: una harnică, generoasă, plină de inițiative creatoare, care descoperă, alcătuiește, construiește o viață nouă, instrumente inedite de folosire a mediului cosmic, de îmbogățire și ridicare prin tehnică a standardului de viață, și o alta rutinară, obosită, avară, conservatoare, care urăște complicația, încordarea, inițiativa și preferă chietudinea, repaosul, liniștea, tradiția, păstrarea a ceea ce alte generații i-au dat, fără să adauge nimic la zestrea moștenită. Cine n-a remarcat în viața popoarelor epoci de mare avânt, urmate apoi de tăceri trândave de secole, în care se rumegă într-o viață de rentier moștenirile primite, fără nici un eroism, fără nici o temeritate creatoare? Unii hibernează, acceptând datele naturii așa cum sunt, alții înțeleg să nu le asculte, să le prefacă, să le domine. În fond e deosebirea între o omenire progresistă și una conservatoare, între una revoluționară și o alta tradiționalistă. În plină fierbere creatoare a secolului trecut, un Sismondi cerea societății renunțarea la industrialism și revenirea la viața simplă în mijlocul lui „alma mater". Răspunzând lui Sismondi, Karl Marx a arătat că orice revenire la natură e profund reacționară, că lumea, ca și ucenicul lui Goethe, e sclava propriilor sale descoperiri și că mersul istoriei nu poate fi reversibil. În timpurile noastre, Bergson, tot așa de reacționar ca și Sismondi ori Rousseau, în ultima sa lucrare, învinuiește viața industrială de toate flagelurile existenței noastre: războaie, revoluții, istovire nervoasă, și cere confundarea într-o nouă fază idilică, combătând alimentația cu carne, excesul de distracții, de științe și de inventivitate industrială.

Și totuși același filosof arătase altă dată că omul e, prin excelență, un animal fabricator. Nu un animal fabricator, ci un animal constructiv, în toate ramurile vieții, inclusiv cele spirituale ori morale e omul. Un animal neputincios în a lucra cu ceea ce găsește gata făcut, nemulțumit cu ceea ce i se oferă neschimbat, un animal care respinge datul și simte nevoia construcției permanente. Civilizația întreagă, știința și religiile, tehnica și arta, morala și viața socială, nimic din toate acestea nu e găsit de-a gata, ci plăsmuit cu inteligența umană. În ultimii ani, o serie întreagă de filosofi antiraționaliști au disprețuit inteligența, aducându-i diferite critici, printre care aceea că nu poate pricepe decât ceea ce e construit (Bergson) și că nu poate pătrunde secretele vieții. Dar tot ce înconjoară omul, inclusiv con-cepția despre viață, e opera constructivă a inteligenței. Însești datele naturii sunt înțelese cu ajutorul unor categorii epistemologice care sunt tot de domeniul construitului. Am văzut cum psihologia umană amână datele simțurilor, cum societatea inhibiționează elementele naturii. Toate acestea sunt „construcții" alături ori contra datelor naturale. La ce ar servi o facultate sufletească care, ignorând enigma și sensul creațiunei inteligente, ar recurge la misticism spre a reveni la înțelegerea elementelor frustre, naturale? Evident, numai o retrogradare reacționară, suprimând tot ce rațiunea umană a creat prin cultură, ar reveni la sursele primitive de la care a pornit, adică din nou la animalitate. Misticismul, adică comunicarea directă, pe deasupra comprehesiunii constructive, care e opera inteligenței, preconizează retrograd contactul cu natura neprefăcută. Intuiția mistică e precursoarea stărilor de revenire la natură, adică a războiului. În epocile premergătoare sângeroaselor bătălii, mistica își reia totdeauna un rol preponderent.

E adevărat că elanul constructiv nu poate „refula" total niciodată datul natural. El irumpe brutal, impetuos în firea noastră, în reacţiunile noastre sălbatece, sfărâmând pojghiţa subţire a „construcţiei". „Datul" trăieşte violent în noi şi se răzbună deseori din închisoarea în care e ţinut. Viaţa tuturor societăţilor, ca şi viaţa noastră sufletească, e un compromis între construcţia umană şi drepturile pe care şi le cere mereu natura; iar istoria e o veşnică alternaţie între tehnic şi bucolic, între inginer şi savant, pe de o parte, şi între soldat şi cioban, pe de alta.

În afară de aceste brutale irupţiuni, de aceste violente reveniri, gustul pentru natură poate fi simptomul unor oboseli datorite excesului de tensiune constructivă. E o nevoie de încetinire a febrei creatoare, o nevoie de reculegere şi odihnă, aşa cum surmenaţii caută tihna vieţii de ţară, sau cum clienţii vieţii elegante a saloanelor sec. [al] XVIII-lea francez visau numai la „bergers" şi „bergerettes"-e, la romane de tipul *Paul et Virginie*, la farmecul campestru. În aceeaşi stare de spirit a scris probabil Virgiliu *Bucolicele* sale.

CAPITOLUL VI

ETICA, PRIVITĂ CA RĂSTURNARE A RAPORTULUI DE FORŢE

I

De la faimoasa butadă a lui Pascal: „adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo", prin care se indică relativismul etic ca o afacere de latitudine, aproape toate tratatele de morală încep cu profesii de credinţă pentru ori contra valabilităţii moralei ca disciplină pozitivă.

Cu toate că astfel de speculaţiuni silesc să se ţie seamă de un cât mai vast material comparativ de documentaţie, majoritatea moraliştilor discută asupra mecanismului etic universal, plecând conştient de la o anumită concepţie, mai mult ori mai puţin specială. Are dreptate în această privinţă Nietzsche:„ ...tocmai fiindcă ei (moraliştii) nu cunosc faptele morale decât grosolan, din extrase arbitrare, din prescurtări accidentale ca expresie a moralităţii din apropierea lor, din condiţia lor, din spiritul epocei, al climei ori al regiunei – fiindcă sunt imperfect informaţi asupra popoarelor, epocilor, tradiţiilor şi fiindcă nu se îngrijesc să se documenteze, nu-şi pun adevăratele probleme ale moralei, fiindcă aceste probleme nu apar decât când comparăm mai multe morale... Ceea ce filosofii

numesc «fundamentul moralei»... nu apare sub o lumină veritabilă, decât ca o formă savantă a credinței în morala dominantă, un nou mod de a exprima, în consecință, o stare de fapte în legătură cu o morală determinată!..."[1] Această „piatră filosofală" a eticii pare în adevăr greu de descoperit. Ce unitate se poate stabili, în adevăr, între legea iubirii și iertării totale a aproapelui din morala creștină și legea talionului, ochi pentru ochi, din vechea morală biblică: între principiile moralei hedoniste și acelea ale rigorismului kantian?

Dacă ne gândim bine, varietatea doctrinelor morale nu e mai întinsă decât aceea a diferitelor concepții științifice sau estetice. Fizica lui Aristot sau a lui Galilei, față de concepțiile moderne, valorile estetice ale frumuseții clasice la greci față de caracteristicul urât al romanticilor nu implică oare aceleași opoziții și aceleași excluziuni? Și totuși se poate vorbi de principii comune ale fenomenului estetic, după cum se poate stabili o concepție comună a fenomenelor fizice. În fața varietății empirice a principiilor morale, în fața diversității conținuturilor doctrinale, stă o anumită unitate a mecanismului etic, același în toată multiplicitatea răspunsurilor diferitelor epoci. Fenomenul etic în ceea ce urmărește el, în funcțiunea sa, prezintă, după cum vom vedea, caractere comune, indiferent dacă o morală crede în criteriul obligației ori al plăcerii. Se poate stabili o unitate a faptului moral, în varietatea înfățișărilor empirice, așa cum le-au prezentat diferite tipuri sociale sau diferite secole. Concluziile finale asupra caracterelor actului moral pot ieși din studiul comparativ, fie asupra aspectului obiectiv în care se prezintă moravurile, fie din analiza problemelor de conștiință pe care conflictul dintre

[1] Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 145.

moravuri sau reguli și veleitățile autonomiei personalității omenești le pot pune. „Știința moravurilor", așa cum o vedea Lévy-Bruhl, e azi destul de înaintată. Asupra acestui material etic s-au emis o serie întreagă de doctrine care reprezintă în fond numai concepția morală a unei perioade din istoria omenirii. Majoritatea acestor speculațiuni se raportă la problema mobilului care determină voința în actul moral, adică ceea ce ne determină să lucrăm într-un fel sau în altul. Răspunsurile la această problemă pot fi grupate în câteva categorii tipologice. Să examinăm pe cele mai importante, spre a evalua contribuția lor la lămurirea structurei fenomenului etic.

1. *Morala simpatiei.* Explicația conduitei morale prin forme de altruism și de devotament formează poate cea mai populară și cea mai răspândită teorie. Dacă au fost câteva societăți aspre, dure, care au recomandat sancțiunea neîndurată, sau compensația justă, sau interesul personal ca mobil al actelor noastre, cea mai mare parte a tipurilor de civilizație au considerat iubirea, compătimirea, mila ca prime condiții a unei bune purtări.

Bunătatea și mila figurează în multe prescripții religioase, în povești mitologice, indicate ca exemple morale. Dar mai ales ele formează baza pe care se sprijină toată etica creștină. Iertarea, mila și dărnicia, toate topite împreună în conceptul de generozitate, pot avea două izvoare psihologice. Unul, plecând de la un principiu abstract, de caritate rece. Indiferent și pe deasupra oricărui sentiment, se poate ajunge la purtări filantropice, pe baza conformării la o regulă care prescrie ca o datorie mecanică astfel de acțiuni. Adeptul unui asemenea postulat lucrează egal, fără discernământ, ca într-o stare somnambulică. El se devotează credințelor sale conștiincios și fără entuziasm,

hotărât să-şi facă numai datoria, fără participarea afectivă la starea fiinţei pe care o ajută.

O altă sursă poate ieşi însă din împărtăşire emotivă, prin transpunere imaginativă în situaţia celui care ne solicită asistenţa morală. Înţelegem şi trăim o dată cu el suferinţa care-l chinuie. E vorba de faimoasa „Einfühlung", despre care a vorbit atâta estetica germană. Această formă de simpatie, de „empatie", cum s-a mai numit, poate lua câteodată forma unei retrăiri directe, senzoriale, o reproducere în corpul nostru, în actualizări organice, a unei stări identice cu aceea care ne inspiră compătimirea. Anatole France scrie undeva că adevăratul altruism e în pielea şi în viscerele noastre: restul nu e decât o rece caritate abstractă.

Generalitatea moralei simpatetice depăşeşte cadrul moralei creştine, care a contribuit aşa de mult s-o răspândească. Dacă în istoria dogmelor etice şi religioase s-au găsit prescripţii care să urmărească doar perfecţionarea individuală pe cale spirituală sau evitarea durerii şi a nenorocirii – ca în budism sau epicureism –, nu se poate găsi vreun sistem moral care să consacre ca o valoare egoismul[1]. Chiar sistemele individualiste, care în decursul veacului trecut indicau ca scop suprem etic desăvârşirea personalităţii umane, nu se gândeau când făceau această recomandaţie la un punct de vedere strict egoist. „Mai întâi, nu se va putea contesta că niciodată conştiinţa morală n-a considerat ca atare un act urmărind *exclusiv conservarea* individului. Fără îndoială, un asemenea act de conservare poate deveni moral dacă mă conserv pentru familie, pentru patria mea. Dar dacă mă conserv numai pentru mine, conduita mea este în

[1] Wundt, *Ethik*, vol. I, p. 18.

concepţia opiniei comune ca lipsită de orice valoare morală. Actele care urmăresc nu numai conservarea, dar şi dezvoltarea fiinţei mele au mai multă valoare? Da, dacă tind să mă dezvolt nu pentru un interes personal şi nici măcar estetic, dar pentru ca această perfecţionare să aibă efecte folositoare pentru alte fiinţe decât mine. Dacă urmăresc însă să-mi dezvolt inteligenţa şi facultăţile mele pentru a străluci, pentru a reuşi, pentru a face din mine o frumoasă operă de artă, niciodată actul meu nu va fi considerat ca moral. Astfel, numai individul care sunt nu va putea fi scopul ultim al conduitei mele morale. Ceilalţi indivizi, semenii mei, pot fi ei susceptibili de a juca acest rol? Dar dacă nu săvârşesc nimic moral conservând sau dezvoltând fiinţa mea individuală, de ce individualitatea altui om ar avea un drept de prioritate asupra mea? Între diferiţii indivizi, nu pot fi decât diferenţe de grad, ceea ce n-ar putea explica diferenţa de natură care deosebeşte o conduită *morală* de una *amorală*. Dacă morala ar acorda unuia ceea ce refuză celuilalt, ea s-ar sprijini pe o contradicţie fundamentală: ceea ce nu e de admis nu numai pentru motive logice, dar chiar practice. Căci e greu de conceput cum în aplicare practică aceste contradicţii n-ar lua cunoştinţă de contradicţia lor... Pe de altă parte, dacă unul din semenii mei n-ar putea servi de obiectiv conduitei mele, imprimându-i un caracter moral, conduita n-ar putea deveni morală luând drept scop nu unul, dar mai mulţi indivizi, căci, dacă fiecare individ luat în parte e incapabil de a comunica o valoare morală conduitei, adică dacă nu e *în sine* apt de valoare morală, o sumă numerică de indivizi n-ar putea fi mai mult."[1]

Aşadar, finalitatea etică nu poate tinde către vreun principiu individual. Etica personalităţii nu poate fi un

[1] E. Durkheim, *La détermination du fait moral*, în volumul *Sociologie et Philosophie*, p. 52, 72, 73.

scop în sine. Ea nu poate fi înțeleasă decât subordonată unui țel de devotament. Separată de un sens colectiv, ea nu poate înfățișa decât o semnificație cinică ori estetică.

Pe de altă parte, teoria simpatiei înseamnă „Einfühlung", adică înțelegere a *oricărei* fapte făcute de un altul, adică și a unui act bun, și a unui act rău. Vom face un gest moral dacă vom înțelege invidia unuia sau cruzimea sa față de un altul? M-me de Staël spunea: „tout comprendre c'est tout pardonner". Un diletant estetic ar putea scuza crima lui Raskolniko, după cum un romantic ar fi atras de un bandit simpatic. Acesta e cazul simpatiei. Dar scuzarea și justificarea universală a oricărui fapt pot fi ele un act moral? Nu săvârșim o faptă morală decât dacă împărtășim un gest sau o faptă care la rândul ei este și ea morală, adică dacă simpatizăm numai cu acțiunile care poartă în ele valoarea morală. Urmează astfel să explicăm întru cât actul făcut de o altă persoană și pe care-l simpatizăm este sau nu este moral. Morala simpatiei presupune mai dinaintea oricărei acțiuni o anumită valoare etică, când ceea ce e important stă tocmai în a arăta de ce sau dacă această acțiune merită calificativul de morală. Ea presupune demonstrat un lucru care tocmai e necesar de demonstrat.

După cum observă Max Scheler, morala simpatiei, în loc să explice natura etică a unei fapte, o deduce din *atitudinea spectatorului* care o privește. Dar un act de simpatie care justifică o faptă imorală nu poate fi considerat ca un act moral.

Pe de altă parte, nu orice judecată morală e bazată pe simpatie. Iată, de pildă, judecățile care le facem asupra propriilor noastre fapte. Sfâșierile interioare ale unor conștiințe frământate, regretele, remușcările, indeciziunile,

[1] Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, ediția franceză, p. 17, 18, 19.

aprecierile aspre sau indulgente față de propriile noastre acțiuni n-au nimic de a face cu criteriile de simpatie. Ele sunt condiționate de alte fundamente etice[1].

Morala simpatiei are dreptate atunci când arată imposibilitatea vreunei etici egoiste. Ea nu poate explica prin propriile ei resurse mecanismul adevărat al faptului etic.

2. *Morala eudemonistă*. Feluritele variante ale acestei doctrine au, după cum se știe, ca punct comun, prezentarea plăcerii sau utilității ca fundament al eticei. În ultimă instanță, ele ajung la un individualism mai mult ori mai puțin accentuat. Pentru Aristip din Cirena, care ne-a lăsat cea mai radicală formulă a hedonismului, scopul suprem e plăcerea momentului, „carpe diem", suveranitatea acestuia față nu numai de alte scopuri dar chiar față de alte momente. Prezentul imediat nu trebuie sacrificat în favoarea așteptării altor timpuri. Binele înseamnă plăcere, răul – durere. Starea sufletească lipsită de griji a copilului e idealul etic prin excelență. Prezentul trebuie să realizeze o cât mai mare satisfacție vitală și sufletească. Restul nu interesează. În această formă, viața morală devine complet discontinuă. Personalitatea întreagă nu mai are un stil unitar de determinare. O dezordine totală de momente incoherente, care fiecare reacționează izolat și care se contrazic.

Nu la o astfel de concepție s-au oprit ceilalți moraliști hedoniști.

Ei pleacă de la un individualism etic, care urmărește evitarea durerei. Orice apreciere morală e urmată de o stare agreabilă ori dezagreabilă. Binele e, de obicei, însoțit de o stare de conștiință plăcută. Răul, din contra, se măsoară după un sentiment penibil. Viața noastră afectivă, cu polaritatea ei de agreabil și dezagreabil e oarecum constatarea a ceea ce oprește ori încurajează conservarea vieții. Interesul egoist coincide astfel cu plăcerea.

Nu toate sistemele care pun la baza vieţei morale plăcerea sau utilul se pun pe un teren subiectiv. Actul pe care-l săvârşeşte individul e proiectat în afară, în lumea exterioară. Aici el are o serie de efecte, provoacă o serie de influenţe, de turburări. Pentru a aprecia valoarea unui asemenea act în integritatea lui, nu e de ajuns a-l urmări în viaţa interioară a individului, ci de a-i măsura efectele şi atunci când s-a produs, în ambianţă. În afară el poate produce consecinţe practice utile ori periculoase. El e susceptibil astfel de a fi măsurat în dimensiuni obiective. El nu e numai o intenţie, ci şi un produs real, care trebuie apreciat după rezultatele sale. Ceea ce interesează astfel nu e numai fericirea individuală, ci şi cea socială. Valoarea unui act moral trebuie apreciată după satisfacerea unei cât mai mari mulţumiri a unui cât mai mare număr de oameni. Astfel hedonismul individualist se completează cu cel social, devenind un utilitarism aritmetic, aşa cum l-a formulat Bentham. Fie că e vorba de fericirea individuală, care la rândul ei nu e decât un simptom al conservării biologice, fie că e vorba de aceea colectivă, utilitatea nu se poate confunda cu binele, cu valoarea morală. Succesul, profitul, fie el chiar spiritual, nu e unul şi acelaşi lucru cu specificul etic. Calitatea motivelor, valoarea acţiunii, a luptei şi sforţării morale sunt independente de aspectul pragmatic* al succesului. Succesul nu depinde numai de voinţă; el poate fi rezultatul împrejurărilor, al simplei întâmplări. Dar în morală numai determinările voinţei au preţ. Utilitatea, după cum observă N. Hartmann, nu e decât o „valoare-mijloc", care e un simplu corelat al valorii morale în sine.

În ceea ce priveşte plăcerea, privită ca bază a oricărei acţiuni etice, trebuie să constatăm că stările plăcute însoţesc de obicei o faptă bună. O asemenea faptă e legată

* În text: „programatic" (n. red.).

totdeauna de un anumit caracter afectiv. Simţim o adevărată plăcere în a face binele, şi dacă n-ar fi această atracţie către o satisfacţie a conştiinţei poate că, din obligaţie, din datorie, numai rareori am face o acţiune bună. Există o excitaţie, o propulsiune, un entuziasm, care e o valoare în determinarea acţiunii cel puţin tot aşa de importantă ca şi obligaţia. În adevăr, aceea ce se face din pornire sentimentală poate imita procedeele datoriei. Bergson spune undeva: „marea perfidie a pasiunii născânde constă tocmai în a imita datoria". În orice caz, ea atinge acelaşi rezultat. Acţiunea care rezultă din plăcere va fi spontană, nu va întâlni rezistenţe şi nu va întrebuinţa eforturi. Dar şi ea va obţine efecte analoage obligaţiei. Iar în marile acte de creaţie etică, partea care incumbă emoţiei e cu mult mai însemnată decât aceea rezervată simţului de datorie cu care satisfacem acţiunile morale curente. Actele etice nu sunt de închipuit ca ordonate numai de un principiu uscat, riguros, fără fascinaţia puternică a unei mari euforii morale. Ele sunt rezultatul unei sublime aspiraţii, şi nu ieşite din comandamentul rutinar al unei obligaţii. Elementul de înaltă plăcere e aici prezent înaintea oricărei presiuni sociale ori psihice. Eudemonismul, de o anumită calitate, e desigur de natura actelor eroice.

Dacă revenim la actul moral curent, trebuie să observăm că în această ipoteză oamenii nu urmăresc fericirea ori plăcerea în sine, ci anumite scopuri. Concretul acestor ţeluri îi interesează mai ales, şi nu o goană după satisfacţia agreabilă care urmează îndeplinirii unui asemenea scop. Fericirea pentru fericire e un deziderat anormal. Îl urmăresc doar bolnavii (Max Scheler crede că mai ales tuberculoşii. Vezi Jurnalul Mariei Baskirtcheff.), nenoriciţii ori oprimaţii social. Îl mai urmăresc poate o

mică clasă de juisori egoiști, al căror rost în viață nu e decât, cum pretindea Aristip, suveranitatea fiecărui moment. Încolo, indivizii normali sunt atrași, fascinați de realizarea scopului dorit, indiferent dacă îi urmează o stare agreabilă ori nu. Că această stare plăcută e de obicei caracteristică realizării faptelor bune, aceasta e altceva. E un efect al îndeplinirii datoriei sau al atracției către o acțiune bună. Dar omul moral nu pentru acest acompaniament săvârșește, sau nu, actul moral. Iar acela care se gândește numai la plăcerea care-l însoțește n-are nimic dintr-un făptuitor moral. El rămâne ori un juisor, ori un om special nenorocit. Mai ales că, psihologic vorbind, goana după fericire poate strica însăși realizării acesteia. Fericirea nu vine niciodată printr-o preparare voită, printr-o vânătoare tenace. Ea vine pe neașteptate și neurmărită de sforțare. Capacitatea de fericire n-are de cele mai multe ori nimic comun cu tendința către fericire, care nu creează decât iluzii mincinoase, mirajuri falsificate și care se spulberă atunci când, în mod penibil, țelul pare ajuns. Eudemonismul ca morală a sforțării către fericire este o tendință a vieții, care se anihilează singură, ducând sistematic către neputință de fericire.[1] Astfel, fericirea luată *drept scop* nu și-l poate satisface.

Considerată drept *sursă* a actului moral, ea nu ni se pare a avea un rol mai decisiv. Am văzut mai sus că năzuința către fericire pleacă de obicei dintr-o stare de profundă nefericire, din îndoială, din suferință morală, din zbucium intern. Ea e un semn, un simptom al mizerici morale. În orice timp căutarea cu orice preț a fericirei, tendința urcată către hedonism e un semn de decadență vitală. Omul nefericit tinde, dacă nu către cucerirea

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 86–87.

adevărată a bucuriei permanente, cel puțin către „surogate iluzioniste prin care să se poată amăgi"[1]. Moralele care corespund la astfel de stări sufletești, ca morala stoică sau budistă de pildă, caută să prescrie autosugestiuni după care suferința n-ar fi un rău (ca la stoici), după care aflarea motivului suferinței echivalează cu încetarea ei (ca în budism), după care suferința înnobilează etc., etc. Toate aceste stări de suferință duc la morale de resentiment, după cum a arătat Max Scheler. Urmează că numai o conștiință mulțumită, că numai o situație fericită poate duce la acte cu adevărat morale? Sursa valorilor etice mai înalte e de obicei o stare de mulțumire. Orice creștere pozitivă a nivelului valorii morale pornește dintr-o creștere a bucuriei și a fericirei. Din contra, orice scădere a fericirii duce la reacțiuni care scad în același timp și gradul valorilor etice. „Toate directivele voinței către realizarea valorilor superioare nu pornesc niciodată din stări pozitive", iată una din legile pe care neoeudemonismul lui M. Scheler le formulează.[2]

Această interpretare ni se pare a fi de observație psihologică inexactă. Mai întâi, dacă oamenii nefericiți umblă insistent după fericire și creează – cum arată Scheler – morale de resentiment, e tot așa de adevărat, per a contrario, că oamenilor fericiți le e perfect indiferentă fericirea. Orice năzuință susținută e de obicei semnul unei lacune. Dar un om căruia nu-i lipsește nimic, acela nu va mai fi creator de sisteme morale, nu va mai tinde către ameliorarea situației sale sufletești, ci, copleșit de ea, se va lăsa legănat într-un dulce conservatism, nefăcând altceva decât să perpetueze ipostaza sa de mulțumire. Pe de altă parte, e tot așa de inexact că oamenii nenorociți nu pot

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 358–359.
[2] *Idem, ibidem*, p. 370.

crea valori morale superioare. Există atâția nefericiți suavi și surâzători, cu sufletul pur de orice fel de invidie, ori resentiment, candizi și beați cu toată suferința lor. Atâtea morale de bunătate și sfințenie au ieșit din existențe mizere, de la Cristos până la Sfântul Francisc! Sfințenia e beatitudinea fericită a oamenilor care sufăr.

La unele suflete vulgare durerea poate produce dor de răzbunare, invidie, acreală. La altele, seninătate, blândețe crescută și tendință infinită către bunătate.

Nici ca scop, nici ca sursă, fericirea nu poate determina actul moral în sine. Starea emotivă e doar o întovărășire a faptei etice, un fenomen natural, care ține, din punct de vedere psihologic, de instinct.

A încerca să demonstrăm că totuși la baza oricărei acțiuni omenești plăcerea e inseparabilă și a voi să facem din această constatare oxiomatică, un fundament al acțiunii noastre înseamnă a înregistra un fenomen natural *psihologic*, care însă nu poate fi nici într-un caz un fenomen *etic*. A spune, ca unii din moraliști, că a scăpa un copil de la înec, a ajuta un sărac sau chiar a renunța* la un agrement care face să sufere pe altul nu e decât urmărirea unei satisfacții, a unei plăceri personale, nu înseamnă decât a face *analiza psihologică* a actului moral, arătând că el e însoțit adeseori de stări de plăcere. Constatarea naturalistă a unui proces psihic, care se întâmplă așa sau altfel, n-are nimic a face cu îndatorirea morală. Orice act etic presupune un „trebuie". O desfășurare firească de procese psihice nu implică deloc o obligație morală.

O apariție de întovărășire psihică în momentul deciziei morale nu e un obiect de determinare a voinței, ci un fenomen *paralel*, concomitent. Cum vom vedea mai departe, actul moral, care presupune o sforțare, o încordare, nu se poate funda pur și simplu pe instincte naturale desfășurate firesc, în funcțiunea lor obișnuită, fără nici o oprire și fără nici o luptă, fără conflict în desfășurarea lor. Morala hedonistă nu e astfel decât o psihologie morală. Ea indică un anumit proces sufletesc care însoțește actul moral. Ea nu indică însăși caracteristica acestui act, fiindcă punctul ei de vedere e psihologic, și nu etic.

Esența faptului etic presupune, după cum vom vedea mai departe, o sforțare de depășire a atracției către plăcere sau fericire.

3. *Morala vitalistă*. Ca și morala simpatiei sau aceea a plăcerii, morala vitalistă face abstracție de orice fel de datorie. După cum a formulat-o unul din protagoniștii săi, J. M. Guyau, e vorba de o „morală fără obligație și fără sancțiune". Fapta morală nu e determinată de impulsuri altruiste și nici de atracția eudemonistă. Ea reiese dintr-o bogăție, dintr-o revărsare de viață. Un elan vital, care dispune de prea multă energie, nu numai că se satisface pe el însuși în toate exigențele sale de conservare, dar împlinindu-se pe sine, mai păstrează încă mari rezerve pe care le cheltuiește în afară. O asemenea forță vitală e, firește, generoasă. Ea se dăruiește mereu și creează din preaplinul său abundență și pentru altul. Ea nu cunoaște meschinăria și egoismul și nu e nevoie de nici o poruncă sau de vreo amenințare ca să se risipească în dărnicie. Numai cei lipsiți au nevoie de impulsia datoriei ori a pedepsei spre a împărtăși și altora propriile bogății. Simpatia, altruismul, bunătatea nasc singure, spontan. Această formă generoasă a vitalismului a fost prezentată de Guyau. Nietzsche a tras, tot din energia vieții, alte concluzii. Omul plin de viață, după el, nu e filantrop și risipitor cum îl vedea Guyau*. El strânge putere ca să

* În text: „...de a ajuta un sărac sau chiar de a renunța" (n. red.).

* Fraza, ininteligibilă în versiunea originală, a fost completată de noi, utilizându-se traducerea franceză (n. ed.).

instaureze o ordine dură, aspră, fără cruțare, care nu duce la generozitate, ci la cucerire, la imperialism. Se creează prin selecția oamenilor tari o elită care instaurează în locul unei morale decadente, slabe, lipsită de vlagă, în locul unei morale de sclavi care cerșesc mila, o morală neîndurătoare de stăpâni, care exaltează cultul forței, bravura, curajul în condiții de luptă aspră. O nouă tablă de valori apare. Valori de ciocnire brutală, de violență bărbătească, care întrețin veșnic treze facultățile de combativitate adormite de morala bleagă a sclavilor. Omenirea degenerată, narcotizată în prescripții de îndurare, de toleranță, de asistență a celor schilozi, se regenerează în virtuți de vitejie și de suprimare fără milă a celor debili. O selecție naturală redă omenirei spețele tari de care are nevoie. Nici o slăbiciune, nici o renunțare nu trebuie să moaie puterea cuceritoare a adevăratului stăpân. În această viață de junglă, egoismul de fiară se desfășoară în toată splendoarea lui. Viața năvalnică clocotește nu ca să ajute, ci ca să distrugă și să învingă orice obstacol.

Nietzsche preconizează această viziune carnasieră a moralei. Dar fenomenul moral e cu totul altceva. Desfășurarea neîmpiedecată a forței e, în fond, o politică. Niciodată și în nici o doctrină morală, în nici o etică religioasă, nu s-a preconizat sub această etichetă o incitație așa de categorică la desfășurarea orgiacă a forței. În toată istoria doctrinelor sau a moravurilor, nu aceasta a fost misiunea încredințată moralei omenești. De aceea nu vom insista prea mult asupra acestei viziuni apocaliptice. Ea e de ordin politic și, în subsidiar, de ordin estetic și literar. În toate societățile și în toate timpurile, morala a apărut ca o frână la bestialitate, nu ca un dezmăț, ca un sabat sângeros, ca o provocare paroxistică la dezlănțuire de oarbe cruzimi. În toate societățile și în toate timpurile, ceea ce se cheamă morală a

inspirat reguli de apropiere și iubire între oameni, și nu imperative de zdrobire a celor slabi de către cei tari. Visul lui Nietzsche iese astfel din domeniul cercetărilor noastre.

Toate cele trei doctrine analizate până acum prezintă un punct comun. Ele se prezintă sub aceeași caracteristică. Sunt morale spontane. Mobilul care le pune în mișcare se impune direct, nemijlocit. Acțiunea lor e determinată prin *atracția* pe care o exercită asupra actului moral plăcerea, simpatia ori revărsarea de viață. Nici un *imperativ*, nici un ordin din conștiință ori din societate nu dezlănțuie fapta. Sunt morale care nu cunosc cuvântul „trebuie". Necesitatea obligatorie le rămâne străină. Un impuls automat dezlănțuie actul, prin propria sa putere. Plăcerea sau simpatia altruistă exercită asupra acțiunei o seducție magnetică, după cum fluturele e atras noaptea de o dâră de lumină. Astfel de fapte sunt de natura tropismelor.

Dar fenomenul moral nu se produce niciodată nemijlocit. El nu e un simplu reflex, o reacțiune directă, fără complicație. Acțiunea etică izvorăște dintr-un principiu, dintr-un conflict intern, dintr-o luptă care presupune sforțare, dominare de sine, deci inhibiție a pornirilor naturale, o soluție de reechilibrare care depășește și simplul conformism și aspirația către plăcere, către slăbiciunile simpatiei sau către plenitudinea vieței. Constrângerea de sine nu poate lipsi în nici un caz. Cursul neglijat, lăsat la întâmplare, al vieței sufletești nu e întru nimic de domeniul moralei. Nietzsche avea dreptate să denunțe acel „laisser aller" care i se părea inadmisibil în domeniul etic: „orice morală e, prin opoziție față de «laisser aller», un fel de tiranie contra naturii și de asemenea contra rațiunii... ceea ce e esențial și inapreciabil în orice morală e faptul că ea e o constrângere prelungită".

ndeplinirea unei fapte bune se poate face cu entuziasm. Dar chiar în acest entuziasm există un element de presiune, de efort pe care moralele directe îl ignorează. Sub imperiul celui mai arzător elan, actul moral implică din partea noastră o învingere a unor tendințe contrare, o dominare a unei părți din sufletul nostru care totuși protestează și încearcă în numele spontaneității sufletești directe să împiedice actul. O înălțare deasupra noastră înșine, care se obține printr-o tensiune ridicată, printr-o voință încordată de a înlătura obstacolele. Iată de ce, ignorând acest element de încordare și obligație, moralele fundate pe atracție rămân incomplete în imaginea pe care ne-o dau despre mecanismul etic.

4. *Morala rigoristă.* Pentru a le combate, Kant a încercat să construiască o concepție exact contrară, insistând în determinarea faptului moral exclusiv asupra elementului de obligație, căruia îi dă o accepție total gratuită, de natură aproape estetică. Toată preocuparea lui Kant a fost aceea de a elibera hotărârea noastră morală de orice dependență naturală. Actele noastre de acest fel nu pot fi determinate de legi cauzale din afară de noi, de impulsiuni care ni se impun conștiinței, așa cum fenomenele naturei se condiționează unele pe altele. Conștiința noastră nu poate accepta legi heteronome, voința noastră morală fiind autonomă. Dacă ea ar avea o posibilitate de decizie empirică, adică dacă s-ar lăsa influențată fie de influențe externe constrângătoare, care ne depășesc, fie de nevoia de fericire, de simpatie, cu un cuvânt, de afecție, de stări de sensibilitate, ea n-ar mai fi liberă. De aceea voința nu poate acționa după principii de morală practică, privind *materia*, adică satisfacerea dorințelor după condițiuni care stau în obiecte (în materie). Acestea sunt variabile, subiective și deci de

conținut empiric. Presiunea lor asupra conștiinței noastre poate da naștere cel mult la *imperative ipotetice*, condiționale. Hotărârea noastră, ca să fie autonomă, trebuie să ignoreze acest conținut material și să se determine după legile necesare obiective și universale ale rațiunei, care nu pot fi decât *formale*. Plăcerea sau neplăcerea sunt scopuri care depind de subiectivitatea individului. Conștiința morală nu poate ține seamă de ele. Ea nu poate fi decisă decât de poruncile generale de ordin formal. Lucrând după ordinele rațiunei, voința se eliberează de tirania conținuturilor materiei. Ea nu poate asculta de imperative ipotetice, ci numai de *imperative categorice*, care îmbracă forma necesară a unei legi universale. De aceea, legea morală nu poate fi decât generală: „lucrează astfel încât maxima voinței tale să poată fi valabilă pentru o lege universală" (să se aplice la toți oamenii). Numai o astfel de regulă formală se sprijină pe *autonomia voinței*, în timp ce toate principiile unei morale materiale presupun o *heteronomie* a voinței, adică atârnarea de plăcere ori fericire.

O asemenea etică nu rămâne, în condiții formale, goală de conținut, abstractă, fără substrat? Nu, căci universalitatea regulei duce la ideea de omenire „pe care omul o poartă în sufletul său ca o imagine primară (Urbild) a tuturor acțiunilor sale" [1]. Omul însă nu e numai obiect al moralei, ci și subiect, adică creator al legii morale. El fundează autonomia propriei sale voințe. Dintr-un simplu supus al lumei, el devine un stăpân creator al propriei sale legi de hotărâre morală. El se determină după legea sa însuși, fiind un liber legislator moral. Persoana legislatorului moral cuprinde în ea ideea de umanitate („Die Menschheit in mir"). Ea devine astfel o personalitate. Legea morală revelează omului

[1] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 66.

partea sa specifică („eigentliches Selbst"), demnitatea sa. Personalitatea morală este, spre deosebire de persoana psihologică, „libertatea unei ființe raționale condusă de legea morală"[1]. De aceea, scopul suprem al eticei este „lucrează astfel încât să consideri persoana aproapelui tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc".

Astfel, construită după stringența formelor rațiunei, regula morală indică înainte de toate, ca suprem bun etic, executarea datoriei. Aceasta ne* este poruncită imperativ de legea morală. Obligația, acel „trebuie" (Sollen), formulat inexorabil, nu ne lasă alternative. Formele imperative exprimă astfel raportul între legea obiectivă a voinței „în sine" cu imperfecția subiectivă a voinței obișnuite a unei sau a altei ființe raționale.[2]

Aceasta e morala kantiană în toată severitatea ei austeră. După cum se vede, ea reacționează contra oricărei morale subiective, bazate pe atracția afectivă, fie ea simpatie ori plăcere. Ea așază la rădăcina hotărârilor noastre ideea unei obligații rigoriste. Numai că sub forma aceasta morala kantiană întâmpină o serie de dificultăți.

Se pune întrebarea de ce natură e această obligație și de unde ne vine ea. Ea nu poate veni din afară, din societate sau din tentațiile pe care viața le poate oferi conștiinței, căci atunci voința n-ar mai fi autonomă, ci eteronomă. Ea vine deci dinăuntrul nostru, din conștiință. Sub ce formă se exercită această presiune a conștiinței? E vorba de o simplă sugestie, ori de un sfat care ni se dă? Nu, căci sfatul n-are un caracter obligator, el poate fi cel mult un imperativ ipotetic. Obligația pe care ne-o comandă

[1] „Die Freiheit einer vernunftigen Wesens unter moralischen Gesetzen."

* În original *nu*, desigur o greșală de tipar (n. ed.).

[2] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 75.

conștiința e așadar imperativă, dar imperativă de un ordin categoric. Adică nu poate admite vreo alternativă, mai multe posibilități. În afară de aceasta, ordinul pe care-l primim nu poate fi justificat nici măcar pe motive speciale. Dacă s-ar analiza fiecare conținut al actelor noastre, după sensul lor empiric, atunci imperativul categoric s-ar aplica la materia actelor noastre, și nu la forma lor. El ar înceta de a mai fi valabil universal. Imperativul categoric se formulează la Kant în felul acesta: „trebuie fiindcă trebuie". Dar sub acest aspect, orice imperativ devine inacceptabil pentru rațiune. El se găsește foarte rar în viața obișnuită. „Consemnul militar care e un ordin nemotivat și fără replică spune că «trebuie fiindcă trebuie», dar în zadar vom refuza soldatului vreo motivație, el tot va găsi una... Un imperativ absolut categoric e de natură somnambulică ori instinctivă... Dar în cazul acesta nu e evident că, la o ființă care raționează, un imperativ va tinde cu atât mai mult să ia forma categorică cu cât activitatea desfășurată se va apropia de instinct? Dar o activitate care a fost mai întâi inteligentă și apoi se îndreaptă către o imitație a instinctului e, propriu-zis, ceea ce se cheamă o obișnuință."[1] Iată că morala lui Kant, care caută să se inspire de la legile eterne ale rațiunei prin faptul că evită să dea un conținut de motivație, o materie ordinelor imperative care le formulează, ajunge la un aspect automat care o apropie de instinct ori de obișnuință, adică tocmai de acea sclavie eteronomă a forțelor psihologice naturale. Fiindcă o voință autonomă care se conduce după tirania instinctului ori de mecanismul automat al obiceiului nu mai poate merita acest nume.

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale*, p. 19-20.

Inspirată de un puritanism excesiv, eliminând orice conținut actului moral, adică orice discriminare de moment, de specificitate individuală, de grad al dificultății, al sforțării, legea morală kantiană devine o fantomă insesizabilă, lipsită de orice substanță. Ea pare un ordin misterios și neînțeles, care vine dintr-o altă lume. A pretinde regulei etice o asemenea imparțialitate, o asemenea universalitate înseamnă a-i suprima orice contact cu viața. Schopenhauer observa cu dreptate că un asemenea imperativ e o rămășiță a unei morale teologice, care se inspiră de la „credo quia absurdum" și care raportează orice determinare etică la voința lui Dumnezeu, neînțeleasă în scopurile ei. Sursa obligației morale la Kant rămâne astfel o enigmă. Nu știm în ce domeniu, în ce lume trebuie s-o situăm.

Această nelămurire e datorită obsesiei formalismului kantian, ororii care îi inspiră orice relativizare empirică. În fond, o analiză serioasă nu poate avea decât două surse: una socială și o alta psihologică. A construi astfel, pe un teren de logică pură ori de epistemologie, o morală care e înainte de toate un aspect de viață practică, înseamnă a rămâne la un edificiu fără temelie, la o viziune filosofică gratuită, care n-are explicație decât în jocuri de cuvinte, de terminologie, ori în înlănțuirea pur speculativă de noțiuni. Natura datoriei morale e altceva decât o exigență a rațiunei noastre.

Izvorul aspectului obligator al eticei trebuie căutat așadar în societate sau în structura psihologică a agentului. E greu de închipuit o speță de contrângere care să nu ne fie dată de ambianța colectivă. Societatea e singura care poate să exercite asupra noastră coercițiunea și sancțiunea. Noțiunea de interdicție, adică de obstacol față de persoana noastră nu e inteligibilă decât în raport cu alte ființe ca noi.

Numai societatea poate crea reguli tabù. Individul, din contra, tinde către rebeliune și către anarhie. Noțiunea de limită în sens moral e o categorie colectivă. De altfel, toată regularizarea acțiunei noastre vine din mediul social. Necesitățile de conservare a societății impun obligații și datorii. În afară de postulatul existenței și intervenției lui Dumnezeu, nici o altă forță exterioară nouă, afară de societate, nu ne poate impune opriri, îndatoriri și drepturi în exercitarea acțiunilor noastre. Și nici într-un caz nu le putem explica altfel decât prin aceste două ipoteze. Într-o ordine raționalistă de gândire, singurul izvor al ideei de obligație stă în colectivitate. Pe de altă parte, nici societatea n-ar putea exista fără morală, aceasta fiind singurul său mod de conservare. De aceea la început prescripția grupului către o ordine conformistă e singura regulă morală existentă. Mai târziu, o dată cu apariția conștiinței, această relație exterioară de la grup la individ se interiorizează în eul nostru. Conștiința mimează reproducând psihologic raportul obiectiv individ-societate. Morala se interiorizează și se complică. Conștiința indică și alte motive posibile decât acelea simpliste și mecanice, indicate de grup. Din acest conflict rezultă oarecare libertate spirituală. Hotărârile noastre nu mai sunt un simplu ecou al ordinelor colective. Un proces critic psihologic dezrobește hotărârea noastră de presiunea eteronomă, dându-i o anumită independență. Autonomia înseamnă o pluralitate de motive care se ciocnesc și care provoacă o ezitare, o încercare de rezistență la supunerea pură și simplă. Actul moral devine psihologic rebel și se poate determina și opus ordinului exterior. În complexitatea structurei conștiente, actul moral poate alege, poate lupta, poate, câteodată, impune și altora hotărârea sa.

Astfel geneza oricărei obligații nu poate fi decât ori socială, în moralele simple, gregare, ori psihologică, în moralele evoluate.

Aceste considerații rămân străine eticei kantiene. Nu e mai puțin adevărat că aspectul de lege obligatorie, de imperativ, pe care orice fenomen moral îl implică, e o descoperire kantiană. Rupând cu aspectul spontan și idilic al vechilor etici eudemoniste, marele filosof a introdus în viața morală rigoarea poruncilor inevitabile pe care le presupune noțiunea de datorie.

5. Contra aspectului formalist, personalist și intelectualist al eticei kantiene, se ridică *morala valorilor* susținută de Max Scheler și de N. Hartmann. Acestea se ridică mai întâi contra *formalismului.* Opoziția între materie și formă e relativă. Ea nu poate forma o antinomie completă. În orice caz, conținutul unei valori ne poate atrage tot așa de mult ca și un imperativ plecat din obligație abstractă. „Un principiu ca legea morală, un ordin, o apreciere de valoare pot foarte bine să aibă o «materie», fără ca prin aceasta aprioritatea lor să fie stânjenită. O voință determinată material n-are nevoie numaidecât, așa cum credea Kant, să fie determinată empiric. Nu e nevoie ca o influență din afară să o pună în mișcare. Determinarea materială nu înseamnă determinare naturală. Ea nu izvorăște în mod necesar din legile generale ale firii, nu înseamnă deloc o dependență cauzală. Ea nu înjosește voința omenească până la «ființa naturală». Căci origina ei poate fi perfect autonomă, iar realitatea ei poate fi curat apriorică."[1] Meritele eticei lui Kant, adică respingerea empirismului etic și a eteronomiei, a scopurilor speciale, exigența strictă a universalității principiilor etice nu sunt strict legate

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 98–99; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 48, 49–67.

de aspectul formal al filosofiei sale practice. Valorile, prin conținutul lor, pot explica aceleași constatări ca și morala formală kantiană. La fel, în ceea ce privește *intelectualismul* eticei lui Kant. Pentru ca o morală să capete un caracter aprioric și universal, nu e nevoie ca ea să fie clădită pe temeliile logicei și pe cerințele rațiunei. Luarea de contact cu lumea morală printr-o serie de atitudini pentru sau contra, prin încordări, acceptări sau refuzări față de unele valori: toate acestea nu sunt acte de cunoaștere, [ci] afecte și atitudini sentimentale. În hotărârile noastre, intră ceva din acea „ordre du coeur", de care vorbea Pascal, din acea logică afectivă care singură ne indică preferințele. Aceste opțiuni însă n-au un caracter empiric. Ele pot fi apriorice, deoarece există și un apriorism afectiv. „Și emotivitatea spiritului, sentimentul, preferința, iubirea, ura, voința au conținut originar aprioric, căci etica nu depinde numai de gândire, ci, din contra, ea e complet independentă de logică." Aceasta iarăși nu are a face nimic cu empirismul moral, cu condiționările plăcerei ori ale suferinței. Apriorismul actelor morale e condiționat de apriorismul valorilor.

Pentru a înțelege aceasta, e nevoie să adăugăm că Max Scheler ca și N. Hartmann[1] cred într-o existență obiectivă, realistă a valorilor. Acestea nu sunt determinate de dorințele noastre subiective ori de dificultatea de a le îndeplini. Ca și categoriile ori conceptele, ele există în afară de noi. Ca să pot face o faptă bună, trebuie ca „binele" ca valoare etică să preexiste. „Actul meu e precedat de valoarea de care ține. Astfel el are nu numai o existență reală și obiectivă, dar una aprioriică, deoarece valoarea se impune înainte de atracția ori determinarea ei

[1] M. Scheler, *op. cit.*, p. 59, 78 și urm.; N. Hartmann, *op. cit.*, p. 105.

empirică. În locul unei morale formaliste, e cazul de a ține seama, așadar, de conținutul valorilor, de a o înlocui cu o etică «materială».

O conștiință a valorilor e în mod necesar o conștiință a conținuturilor, o conștiință materială... Sentimentul valorilor este preferința afirmării ori refuzul mai ales al unui conținut."[1]

În unele privinți, aceste critici sunt drepte. Tendința de a da moralei un conținut, de a arăta importanța sentimentului, de a depăși intelectualismul și formalismul uscat și vid al doctrinei morale kantiene e binevenit. În aspectul său general însă, morala valorilor așa cum o înfățișează M. Scheler și N. Hartmann, înseamnă o revenire la vechile morale naturale, adică la eudemonism.

Actul moral încetează de a fi impus de către o obligație. Căci atracția către valori, afirmarea sau respingerea lor, preferința unui rang în ierarhia lor nu se impune printr-un caracter coercitiv. Simpla afirmare a existenței unei valori nu creează acel „trebuie" inerent faptei morale. Legătura între valoare și obligație nu poate fi justificată numai pe argumente ontologice, care nu spun nimic, afară de jocul de cuvinte sau de noțiuni, așa cum se întâmplă de cele mai multe ori în domeniul acestor speculații. A spune: „orice valoare pozitivă *trebuie* să existe și orice valoare negativă nu trebuie să existe"[2] nu înseamnă a rezolva nimic, deoarece această aparentă axiomă trebuie mai întâi dovedită. Existența valorii pozitive nu e imperativă prin ea însăși. Categoria existențială nu implică, oricum, pe cea imperativă; ea nu se impune de la sine, n-are un caracter de intervenție silnică. Atâtea existențe trec neobservate. Ele nu obligă pe nimeni să le ia în considerare. Valoarea nu

[1] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 106.
[2] M. Scheler, *op. cit.*, 210.

obligă, ci *atrage*. Ea are o forță de prestigiu magnetic, ea seduce, nu poruncește, ea uzează de tentații, nu de ordine.

Valoarea ne poate încânta: chemarea ei de sirenă ne poate îmbia cu forța de propulsiune a unei pasiuni. Însă prin simpla sa existență ea nu ne poate sili la nimic, în nici un caz la recunoașterea ei pe calea datoriei.

Pe de altă parte, plăcerea austeră a virtutii, a sacrificiului nu e obligație. De altfel în altă parte, M. Scheler arată el singur că o etică a datoriei e negativă. Înlăturarea nonvalorilor, iar nu afirmarea unei valori pozitive e obligație.

Etica valorilor e fundată pe sentiment, pe logica afectivă, mai mult, pe plăcere. Orice greutate, orice sacrificiu făcut în realizarea unui act moral duce, după Scheler, la o morală inferioară, la aceea a resentimentelor. După cum sforțarea penibilă cu care a fost scrisă o carte nu ajută la calitatea ei, tot așa mijlocul dificil prin care e realizată o valoare nu ajută nimic la rangul ei. Oboseala, munca, suferința nu ajută cu nimic la realizarea valorii. Din contra, valoarea personalității crește la acei care creează fără dificultăți și fără zbucium. Punct de vedere pur eudemonist și estetic; punct de vedere desigur falș, etica dificultății mijloacelor, a realizării penibile prin greutăți ajută evident la valoarea actului moral.

Dacă actul moral nu s-ar realiza decât în plăcere ar fi prea puțini acei care să-l execute în condiții grele. Dificultățile mijloacelor exercită prin contagiunea morală un exemplu de urmat, o încurajare pentru cei care ar înceta să lupte la prima piedică ivită în cale.

Etica valorilor presupune așezarea acestora într-o anumită ierarhie, într-un anumit rang. M. Scheler indică chiar o serie de criterii după care se poate stabili o anumită "înălțime" a valorilor. De pildă valorile durabile sau atemporale sunt superioare celor care se leagă de o epuizare efemeră, cum sunt acelea legate de avere ori de un simplu agrement.

La fel, acelea care oferă o adâncime mai mare de satisfacție decât acelea care dau una superficială: valoarea gustării unei opere de artă întrece în rang plăcerea unei mese bune. Și așa mai departe.[1] Preferința pentru un rang sau altul e totuși subiectivă și ține de un coeficient pur emoțional. Ea nu se impune obiectiv și constrângător, ci variază cu structura afectivă, cu interesele agentului.

Nici *apriorismul* valorilor, insuficient dovedit de M. Scheler (deoarece chiar dacă valoarea ar constitui o preexistență, totuși preferința ori adoptarea unei valori e un act individual și empiric), n-are nici o semnificație obligatorie. Valoarea poate fi privită ca absolută. Dar cum ne putem închipui aderiunea subiectului la ea, fără s-o relativizeze într-un proces psihologic? Iar acest proces psihologic cum poate el elimina înclinațiile naturale? Fiindcă aci nu e vorba de categorii epistemologice care se impun ca necesare în orice act de cunoaștere. Rațiunea practică, cu toată complexitatea sa afectivă, cu toată varietatea tipologică a individualităților, cu toate capriciile hotărârilor și acțiunilor omenești, nu poate face abstracție de toate acestea.

În linii generale, morala valorilor e o tentativă de compromis între obligația kantiană și eudemonism, între subiectiv și transcendent, între apriorism și empirism. Caracterul eudemonist rămâne însă dominant.

II

După această excursie în domeniul istoriei doctrinelor etice, în care am analizat principalele răspunsuri date la problema naturei actului moral, urmează a găsi un răspuns propriu.

[1] Pentru alte criterii de clasificare vezi: M. Scheler, *op. cit.*, p. 88, și N. Hartmann, *op. cit.*, p. 254.

Am găsit două tipologii de soluții: unele fundate pe atracție, altele pe obligație. În fond, ele corespund la două stadii de evoluție. Moralele primare, corespunzând unor societăți simple, cum le numește Bergson „închise", sunt de tipul supunerii oarbe la o datorie, ordonată nu cum crede Kant de un misterios imperativ, ci de grupul social. Moralele evoluate corespunzătoare unor epoci de cultură înaintată sunt însuflețite de mari atracții emotive, binele fiind realizat nu din poruncă, ci din plăcere, dintr-o înaltă satisfacție de conștiință, adesea contra societății și în conflict cu ea. De cele mai multe ori aceste două tipuri nu rămân pure. Ele își amestecă elementele și vom găsi alăturate o adevărată plăcere de a-ți face datoria și un sentiment de inevitabilă presiune în orice satisfacție morală. Caracterul imperativ și cel afectiv se împletesc formând integralitatea fenomenului etic.

Actul moral însă nu e niciodată direct și automat. Nici în cazul atracției afective, nici în acela al datoriei imperative. Prezența sentimentului poate complica mecanismul moral. El poate crea aversiuni, refuzuri, inhibiție, înconjurări, el poate crea lupte interne, sfâșieri de conștiință, tot atât de grave ca și obligația constrângătoare. Tumultul etic poate fi, în cazul atracției afective, chiar mai impetuos și mai grav. Nimeni nu se decide senin și plin de beatitudine atunci când e bântuit de sentimente contrarii. Tot astfel și în cealaltă ipostază. Puțini vor fi aceia, vorbim de persoane conștiente, aparținând unui stadiu de civilizație înaintat, care se vor supune orbește unei porunci sociale admițând drumul rectiliniu al unei singure îndatoriri. Conflicte între mai multe spețe de obligațiuni se pot ivi. Ele vor complica și întârzia decizia morală.

Ceea ce se pierde de obicei din vedere e faptul că orice act moral cuprinde un conflict, o *rupere de echilibru*. Și apoi soluționarea antagonismului printr-o nouă reechili-

brare. Fenomenul moral constă în substituirea unui act superior unei stări satisfăcute până atunci. El înseamnă sfărâmarea unei existențe și înlocuirea prin alta. Un proverb francez spune: „le mieux est l'ennemi du bien". E ceva din aceasta în fiecare act moral. E o tendință ameliorativă. Dacă n-ar exista această schimbare spre mai bine actul moral n-ar avea loc. Dacă mă hotărăsc să părăsesc o pasiune spre a satisface o datorie e fiindcă cred că e mai bine așa, adică fiindcă starea preferată prezintă o valoare mai mare. Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunțând la confortul meu, e fiindcă am optat pentru o nouă soluție, pe care am crezut-o mai bună. Actul moral e așadar *demonic*, fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea până atunci o satisfacție oarecare, mediocră, dar verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promițătoare de satisfacții superioare. E o instigație la revoluție, la rebeliune față de prezent, față de ceea ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună. Cel mai banal act moral conține în el, fie măcar într-o doză abia perceptibilă, această neliniște demonică, această turburare care mă face să nu mai pot suporta starea prezentă și s-o modific, în speranța unei îmbunătățiri.

O dată turburarea dizolvând echilibrul sufletesc actual, prin sugestia unor perspective seducătoare de perfecțiune, ea nu se poate liniști decât prin refularea regretului, prin renunțare la tot ce constituie agrementul clipei de față, prin despărțirea de liniștea conservatoare în care ne găseam. Prezentul putea să fie plăcut, să ofere o serie de voluptăți cu care eram deprinși, de mici conforturi agreabile. Părăsirea unei suferințe, a unei stări penibile nu prezintă nici un început de etică. Dacă efectuez un act ce poate fi moral prin rezultatele sale, numai ca să evit sau să scap de o durere, acest act n-are o valoare etică. Dar dacă părăsesc o

situație satisfăcătoare pentru una pe care o presupun mai dreaptă, dar care prezintă riscuri, valoarea morală a faptei e realizată. Orice înfăptuire etică presupune, așadar, o renunțare, un grad oarecare de *ascetism*.

Actul moral rupe lanțul tihnei și al comodității. El iese din făgașul unei fericiri rutinare și al unei stări de liniște și beatitudine, spre a opta pentru o situație penibilă. Dificultatea mijloacelor de realizare a unei noi condiții e cerută de nevoia de căutare și perfecționare. Fără îndoială, este o faptă progresivă și revoluționară. Unii eticieni fac deosebire între morala socială conformistă, conservatoare, și morala individuală temerară și înnoitoare. *Conformismul gregar al triburilor primitive nu poate merita însă denumirea de etic.* Morala începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conștiință, unde neliniștea stârnită de două soluții posibile se rezolvă printr-o renunțare la confortul sufletesc prezent pentru o cale mai dificilă, dar mai justă. O optare sub semnul renunțării și al suferinței. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerei de moment, rezistența la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reușită – iată natura conflictului de conștiință ce stă la baza gestului etic.

Demonism și ascetism sunt cele două elemente ale fenomenului moral. Dezechilibrul anterior actului moral se rezolvă prin inhibiția unei realități de către o valoare. Alteori conflictul se rezolvă prin depășirea în grad a unei valori de către o altă valoare.

a) *Conflict între o realitate psihologică și o valoare morală.* E ciocnirea clasică între pasiune și datorie, conflictul cornelian între forțele realiste și cele ideale. Toate moralele au avut în vedere acest conflict. Lupta între „slăbiciunea cărnii" și puritatea sufletească în morala

creştină, între raţiune şi înclinările afectelor în cea elenă etc. înseamnă rivalitatea între înclinările naturei şi înăbuşirea lor de către conştiinţa valorii morale.

b) *Conflict între două valori morale.* Aici nu mai e vorba despre o realitate psihică şi o valoare morală, ci de lupta a două valori între ele. Conflictul nu mai e moral faţă de anti-moral, ci intra-moral. Rezolvarea lui depinde de preferinţele pe care le avem în raport cu tabla de valori pe care am adoptat-o. Câteodată poate fi vorba de ridicarea de la un grad la un altul, superior, al aceleiaşi valori. Nivelul moral curent nu ne mai satisface. Până acum cineva era numai curajos. Azi el devine erou. Un altul era capabil de resemnare. Acum poate fi în stare de sacrificiu total. De cele mai multe ori însă conflictul e între două valori de calităţi diferite. O valoare anihilează pe alta. Asemenea ciocniri sunt mai grave decât cele între o realitate şi o valoare. Ele angajează sfere egal de înalte ale sufletului şi câteodată suspendă pentru mult timp orice posibilitate de optare, paralizând întreaga noastră acţiune. Asemenea antinomii pot privi de pildă patriotismul şi umanitarismul, iubirea şi dreptatea etc.

Bergson a arătat de minune două tipuri de valori morale, fiecare reprezentând ideea de justiţie. Prima pleacă de la o idee de compensaţie, de proporţie. Justiţia este închipuită ca o balanţă. „Pensare" are sensul de cântărire. E o noţiune de semnificaţie economică, care a trebuit să apară în schimburile comerciale. Cu timpul ea nu se va aplica numai la schimbul lucrurilor, ci şi la reciprocităţi de ordin moral. E morala compensatorie din regula „dinte pentru dinte, ochi pentru ochi" sau „suum cuique". De la această justiţie mercantilă s-a trecut la o alta, care nu implică nici schimburi, nici serviciu prin expresia unui drept incomensurabil. E vorba de justiţia

integrală, aceea a „drepturilor omului", care nu mai e legată de idei de relaţie, ori de măsură, ci de absolut. E vorba de înfrăţirea universală care implică egalitatea drepturilor şi inviolabilitatea persoanei.[1] Între aceste două concepţii despre dreptate, care corespund la două valori morale, e deosebire de natură, nu de grad. Amândouă sălăşluiesc în sufletul nostru, şi suntem siliţi să optăm pentru una sau pentru alta. Un act cu adevărat etic e totdeauna o depăşire de nivel prin mijloacele şi fazele arătate mai sus.

În general, conflictul între două valori se reduce la o speţă a conflictului între o realitate şi o valoare. Aceasta pentru motivul că orice valoare care se învecheşte devine cu timpul o realitate. În adevăr, când pentru prima oară cineva şi-a riscat viaţa ca să salveze pe a altuia, gestul său a fost făcut cu un efort şi cu un entuziasm care îi dă toată valoarea morală. Dacă însă acest gest se va repeta de nenumărate ori, el va tinde să devie o obişnuinţă, va fi produs automat, fără să fie întovărăşit de vreun proces sufletesc special, el devine un tic, asimilându-se în viaţa noastră sufletească cu un act oarecare. El nu mai presupune un dezechilibru, o luptă, un conflict. El nu mai reprezintă o dorinţă spre o noutate ameliorativă a situaţiei, ci e o simplă repetiţie a unui gest obişnuit care şi-a pierdut savoarea, prospeţimea lui creatoare, ispita lui demonică (în sensul socratic) către o revoluţie morală. Prin uzaj, gestul îşi pierde sensul său de valoare, integrându-se în rândul realităţilor sufleteşti, trecând de la o semnificaţie etică la una psihologică. Acestea sunt adevărate pentru cursul unei vieţi omeneşti. Dacă examinăm evoluţia istorică, din acelaşi punct de vedere, găsim o nouă confirmare a legii

[1] H. Bergson, *op. cit.*, p. 67–77.

de mai sus. Iată de pildă morala familiei şi morala patriotică. La început, morala familială se luptă cu cea patriotică. Conflictul între ele rămâne deschis. Morala patriotică reprezintă o formă superioară, o adevărată valoare care depăşeşte simplul instinct matern. Cu timpul însă, morala patriotică va putea să pară strâmtă şi egoistă faţă de o morală mai largă, mai universală.

III

Aceasta e natura *subiectivă*, psihologică a actului moral. Asupra cărui conţinut se aplică el? Ce realizează şi care e semnificaţia lui *obiectivă*? Majoritatea sistemelor etice s-au ocupat să descopere „esenţa" fenomenului moral, arătând ce elemente intră în componenţa lui şi care e mecanismul său. Pentru aceasta s-a întrebuinţat o demonstraţie filosofică abstractă, care situa acest proces într-o lume de concepte. Prea puţini cugetători s-au gândit să indice care e realitatea vie, dialectică, asupra căreia se aplică el, care e aspectul de viaţă pe care-l cuprinde şi pe care-l explică. Vom încerca să lămurim aici conţinutul obiectiv al procesului etic şi să indicăm semnificaţia sa.

Prima percepţie, primul contact pe care-l avem cu realitatea exterioară, e aceea a rezistenţei acesteia. Faţă de pornirile dinamice ale subiectivităţii noastre, dorinţi înclinate spre satisfacere, acţiuni de influenţă asupra mediului, apropieri, repulsii, atracţii etc., lumea din afară de noi nu se oferă totdeauna ca o materie plastică uşor de modelat. La intervenţia noastră activă, ea opune adeseori un refuz: o parte din dorinţele noastre rămân nesatisfăcute, o parte din acţiuni nu se pot îndeplini, fiindcă se ciocnesc de o inerţie îndărătnică. Sub forma acestei lipse de

docilitate a mediului înconjurător, luăm cunoştinţă de realitate. Lumea eului, lumea subiectivă, desfăşurată în oricât de imense şi utopice visuri, nu spune niciodată nu. Ea e supusă şi ascultătoare, fiindcă e a noastră, fiindcă, identificându-se cu noi, nu are cum să ne opună vreun obstacol exterior. Acest lucru l-a definit bine Fichte când a arătat opoziţia între eu şi noneu, sau acei filosofi ca Simmel, de pildă, care au arătat în urma antinomiei kantiene opoziţiile între subiect şi obiect.

Dar lumea exterioară, „realitatea", „natura", oricum i-am zice, nu se mulţumeşte cu o rezistenţă pasivă. După cum veleităţile noastre tind să intervină activ, să influenţeze, să invadeze mediul, tot aşa şi acesta nu se rezumă la o simplă respingere, ci caută să ne silească să-i ascultăm legile şi pretenţiile. Al doilea contact cu realitatea constă în rezistenţa noastră la injoncţiunile ei. Natura nu e pasivă, ea ne atacă şi noi ne apărăm. Elementele care ne silesc să le primim influenţa le numim *puteri*. Ele pot aparţine ambianţei cosmice: intemperii, catastrofe geologice, meteorologice etc. Pe acestea, din preistorie încă, omul s-a muncit să le domesticească. Dar cele mai multe din aceste forţe care îşi exercită intervenţia activă asupra noastră izvorăsc din mediul social care ne înconjoară. Raporturile noastre cu forţele exterioare pot fi de supunere, de opoziţie, ori de reacţiune, adică de contraatac. De ele ne lovim la tot pasul şi în fiecare moment se stabileşte o reţea de relaţii şi reacţiuni. Toată viaţa noastră practică se compune dintr-o infinitate de raporturi între intervenţiile puterilor şi reacţiunile noastre la provocarea lor. Aceste puteri pot fi:

a) *Putere fizică*. E vorba de acea diferenţă de potenţial, de energie materială între diferiţi indivizi, grupuri, popoare: forţă musculară, agilitate, forţă de înarmare,

putere de şoc de orice fel, prin care disponibilităţile noastre fizice pot fi paralizate, oprite sau micşorate de o altă forţă exterioară lor.

b) *Putere psihică.* Această forţă constă în superioritatea de organizare sufletească din care poate rezulta dominaţia unei persoane sau grup de persoane asupra altora. Tăria caracterului, ascuţimea şi profunzimea inteligenţei, sănătatea şi echilibrul sufletesc, bogăţia afectelor sunt diferite aspecte ale acestei puteri.

c) *Putere economică.* În societăţile organizate capitalist, averea, capitalul constituie avantagii de handicap, care pot supune, conrupe, influenţa persoane sau grupuri având nevoie de ajutor material. Puterea banului este special de efectivă în toate sectoarele unor astfel de societăţi. Ea poate conduce, vicia ori devia după interesele pe care le serveşte acţiunea, sufletul, ori libertatea oamenilor mai puţin favorizaţi din acest punct de vedere.

d) *Putere politică.* Deţinerea conducerii politice într-un moment, exercitarea unei forţe de constrângere în vremuri dictatoriale, precum şi autoritatea, popularitatea în regimuri democratice sunt calităţi pe baza cărora acei ce le deţin îşi pot impune voinţa lor asupra celorlalţi.

e) *Puterea estetică a talentului, a frumuseţei* au adesea efecte de dominaţie tot aşa de importante ca şi celelalte feluri de puteri. Ele îşi exercită influenţa nu atât prin presiune, cât prin seducţiune. Prestigiul acestei puteri constituie o adevărată fascinaţie, atracţie cvasimistică.

f) *Puterea culturală* a acelor care fac din ştiinţă, tehnică, memorie, informaţie un instrument favorabil de luptă.

g) *Puterea mistică.* Ascendentul, prestigiul, autoritatea conţin într-însele elemente de influenţă magică, care se impun printr-un anumit element de veneraţie, de

respect nediscutat, lipsit de motivaţie, clar, impus printr-un fel de sugestie inanalizabilă. Sunt resturi din felul cum în societăţile primitive apar eroii şi zeii în legendele şi mitologiile populare, pe deasupra oricărui criteriu raţional.

Iată câteva speţe de puteri din acelea cu care intrăm în contact în mod inevitabil în viaţa noastră cotidiană. Caracteristica acestor puteri e ascendenţa lor continuă, tendinţa lor de a exercita imperialisme. Orice putere are un spirit de pantă. Ea năzuieşte să se exercite până la epuizare, dacă nici un obstacol n-o sileşte să se oprească. Orice putere devine tiranică. Toată natura e o liberă exercitare de imperialisme. Forţele se ciocnesc orb între ele, ca în junglă. Singurele relaţii între fiinţe sunt acelea ale raporturilor de forţă.

Regimul social aduce o atenuare a liberului exerciţiu al forţei. Războiul tuturor contra tuturor încetează.

Exercitarea şi funcţionarea raportului de forţă nu mai sunt îngăduite oricui. Societatea însă nu înseamnă o suspendare totală a ciocnirilor, a înfruntării imperialismelor. Regimul colectiv înseamnă doar o monopolizare temporală a unei forţe superioare, care ţine în respect, în latenţă, forţele mai slabe. Ea nu desfiinţează procedeul, mecanismul imperialist în sine, fiindcă tirania unor clase sau a unui om se fundează tot pe putere. Numai că una din puteri împiedică desfăşurarea celorlalte. E o acaparare care ţine în respect dezlănţuirea puterilor celorlalte. Principiul însă e acelaşi. Societatea scade, *cantitativ doar* ciocnirea de forţe, printr-un sistem de armistiţiu monopolizator, dar nu înlătură radical, calitativ, natura relaţiilor, menţinând principial raporturile de forţă. Ea constituie un progres faţă de natură, în sensul că ciocnirile nu sunt permise tuturor, ci canalizate în direcţia unei singure puteri. „Bellum omnium contra omnes" nu e

suspendat total, ci concentrat într-o dominație unică, aducând prin aceasta o limitare a numărului înfruntărilor anarhice, îngăduite, ca în natură, tuturor, la întâmplare. Cel puțin în organizația de stat fundată pe luptă de clasă, lucrurile se petrec așa. Numai statul socialist fără clase va putea anihila aceste monopoluri de putere.

Să numim politică orice procedeu care consacră sau întreține realizarea raportului de forță. Politica e în viața socială fenomenul care se apropie cel mai mult de felul de viață al naturii. Ea e o continuare a naturei în societate. Malthus, Darwin, K. Marx ne-au dat imaginea clară despre această luptă neîncetată pentru existență, care nu încetează măcar o clipă în tot decursul istoriei. Fie sub forma războiului, fie sub forma luptelor politice, interne, înfruntarea forțelor nu încetează. În faza familială a clanului totemic sau a tribului, raporturile între oameni au un caracter mai benin. Raporturile sunt mai patriarhale și multe din ele se regulează prin schimbul mai mult ori mai puțin echitabil. Cel care dă ceva contra altui lucru are sentimentul că serviciile sunt reciproce, că realizează o egalitate în schimb. Mai târziu însă trocul nu mai e echitabil. Tăria uneia din părți, bazată pe putere fizică, armată, șiretenie, amenințare înclină favoarea balanței într-o singură direcție. Dacă unul se simte spoliat, el începe să lupte și să se apere. Raportul de forță s-a indicat*. El se va stabili pe criterii din ce în ce mai subtile și mai complicate. Ele vor pune în bătaie toate resursele sociale, economice, intelectuale de care dispune un individ. Raportul de putere va lua forma unui dualism între cel care dă ordine și cel care ascultă și execută.

* Mai corect ar fi: *s-a precizat*, cum sună versiunea franceză, sau poate chiar *s-a schimbat* (n. ed.).

Dacă se va menține în ordinea individuală, el va fi o relație de dominație. Dacă indivizii se vor strânge după interese în anumite grupări, conflictul se va înfățișa ca o luptă între clase în interiorul societății sau, dacă va fi exterior, între națiuni, el va lua aspectul războiului.

În toate aceste relațiuni e vorba de un schimb de servicii în care cel puternic ia mai mult decât cel slab. Dacă însă acesta din urmă este complet exploatat până a deveni un simplu obiect neînsuflețit în mâna celuilalt, ca în cazul sclaviei, de pildă, raportul devine o relație de lucruri („Sachverhältnis"), omul nefiind o ființă, ci un obiect.[1]

Relațiile de putere se constituie cu încetul în instituții sociale statale de organizare publică. Statul, cum a arătat încă de mult Engels, e o dominație de clasă. Aceasta își poate organiza puterea de constrângere în felurite moduri. Dreptul vine și legitimează forța. Se constituie adesea o antinomie a Dreptului față de Forță. Dar Dreptul nu suprimă raportul de putere, ci îl justifică, îl consacră, îl conservă, legitimându-l.

Dreptul presupune o forță pe care o legalizează, adică îi dă o justificare, prescriind în favoarea ei condițiile în care ea se va exercita, limitele pe care le acceptă și, evident, avantagiile și privilegiile pe care și le acordă. Niciodată Dreptul n-a eliminat raportul de forță. Primul e expresia celui de al doilea. R. Stamler a arătat în termeni kantieni că puterea economică e „materia", iar Dreptul – „forma".

Când, cu ajutorul Dreptului, forța capătă un sens legitim ea poate să se organizeze în unul din tipurile următoare. Ea poate fi o putere *tradițională*: geronto-

[1] Asupra clasificării raporturilor de putere, vezi A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, p. 230-232, 289, 292; F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. I, și articolul acciuiași autor din *Handwörterbuch der Soziologie*, intitulat *Machtverhältnis*.

craţie, monarhie, plutocraţie, oligarhie; poate fi una *raţională*: birocraţie (sprijinită pe competenţă), democraţie (pe alegerea majorităţii) etc.; poate fi una *mistică*, bazată pe prestigiul mistic al unui şef, sau al unei profesii: sacerdotocraţie etc.[1]. Toate aceste organizări de instituţii tind la păstrarea puterii, a cărei expresie e Statul.

Dar politica privită ca expresie a raportului de forţă depăşeşte domeniul ei propriu-zis. Ea nu se aplică numai luptelor cu caracter social. Ea e prezentă în aproape toate relaţiile omeneşti. Iată de pildă în raporturile de dragoste. Aci devotamentul şi sacrificiul par a fi manifestările cele mai directe ale acestor legături. Cu toate acestea, între doi amanţi există totdeauna o goană pentru ca unul să iubească şi celălalt să se lase iubit, adică unul să ordone şi celălalt să asculte. În prietenie, acelaşi lucru: cu toată afecţiunea sinceră, în toată egalitatea de condiţii care se cere principial acestei legături, de cele mai multe ori unul din prieteni caută să domine pe celălalt şi să obţină de la el supunere absolută.

În comerţ, la fel: fiecare caută să vândă scump şi să cumpere ieftin. Şi, pentru ca să reuşească, şi în amor, şi în prietenie, şi în comerţ, şi în toate relaţiile omeneşti, fiecare duce o luptă surdă şi tenace spre a avea întâietatea. Şi pentru aceasta toate armele sunt bune: ameninţarea şi intimidarea directă sau indirectă, crearea de prestigiu prin exploatarea calităţilor şi umbrirea defectelor personale, persuaziunea logică ori sentimentală, demagogia prin flatarea intenţionată a slăbiciunilor partenerului, adeseori, de-a dreptul violenţa. Fiecare luptă şi candidează la rolul

[1] Asupra tipurilor de dominaţie organizată: Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, p. 130 şi urm., şi vol. IV, p. 663 şi urm.

prim, fiecare caută să obţină situaţia predominantă, adică aceea de a ordona şi de a fi ascultat, de a transforma pe celălalt în instrument docil. Iar stima, afecţiunea, iubirea ea însăşi dispar dacă nu se sprijină pe recunoaşterea forţei celuilalt. Toate acestea, fiindcă instinctul biologic al imperialismului vital e mereu prezent, veşnic treaz, neobosit în tenacitate.

În faţa tendinţei politice, expresie directă a raportului de forţă, prezentă în toate relaţiile omeneşti, se ridică o altă tendinţă, de o egală universalitate, dacă nu de o egală energie, o tendinţă care încearcă în permanenţă să răstoarne peste tot unde se manifestă raportul de putere în cruzimea lui simplă şi candidă, să-i anuleze rezultatul, să-i reducă impetuozitatea, să-i neutralizeze tendinţele. Funcţiunea aceasta o îndeplineşte Etica. Ea încearcă să arate că valorile care reprezintă forţele şi mai ales raporturile între ele nu constituie adevărate valori, ci nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a senzului valorilor bazate pe puteri şi pe exerciţiul lor, adică o valorificare „à rebours". În sistemul său de atac contra creştinismului, de înjosire şi de ridiculizare a acestuia. Nietzsche arată că acest procedeu e caracteristic numai moralei creştine. Acest mod de a vedea e greşit. Răsturnarea raporturilor de putere constituie misiunea şi senzul majorităţii moralelor. Practicile care exaltă forţa şi libera ei desfăşurare sunt de domeniul politicei. *Nietzsche confundă între ele politica şi etica.*

Tot înţelesul doctrinei sale e politic. Apologia imperialismului, a brutalităţii, a forţei, a zdrobirii fără milă a adversarului n-are nimic comun cu morala. Acestea sunt conduite pur politice. În unele părţi ale doctrinei sale, el pare a-şi fi dat seamă de acest adevăr, anume că ceea ce presupune caracteristic numai moralei creştine e, în fond,

comun aproape tuturor moralelor, a acelora pe care el le numeşte „moralele timidităţii" şi care nu reprezintă numai unele spețe „degenerate" sub influenţa creştinismului, ci esenţa tuturor. „Se înţelege greşit bestia şi omul de pradă (de exemplu Cezar Borgia), precum şi «natura», atâta timp cât se caută o «dispoziţie morbidă», chiar un «infern» înnăscut în fondul tuturor acestor manifestaţii monstruoase şi tropicale, cele mai sănătoase din câte există. E ceea ce au făcut până acum *toţi* moraliştii. Să fie moraliştii însufleţiţi de ură contra pădurii virgine şi a tropicelor? Omul tropicelor trebuie discreditat cu orice chip, ca şi cum ar fi manifestarea omului bolnav şi în decadenţă...? Totuşi pentru ce? Să fie pentru profitul «zonelor temperate»? Spre profitul oamenilor moderaţi, al «moralizatorilor», al mediocrilor? Acestea, pentru a servi la capitolul despre «morală ca formă a timidităţii»?"[1] În altă parte, într-un eseu intitulat *Morala ca manifestare contra naturei*, această concepţie se vede şi mai clar: „orice naturalism în morală, adică orice morală sănătoasă e dominată de instinctul vieţii... Morala antinaturală, adică morala care a fost învăţată, predicată, venerată până acum, se îndreaptă invers, tocmai contra instinctelor vitale. Ea e o condamnare, aci secretă, aci zgomotoasă şi îndrăzneaţă, a acestor instincte... Urmează că orice *morală contra naturei*, care consideră pe Dumnezeu ca o idee contrară acesteia, ca o condamnare a vieţii, nu e, în realitate, decât evaluarea unei anumite vieţi. A cărui fel de viaţă? Am dat răspunsul meu: a vieţii descendente, slăbite, obosite, condamnate. Morala, aşa cum a fost înţeleasă până în ultimul moment de Schopenhauer, ca «negarea voinţei de a trăi», această

[1] Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 160.

morală e «instinctul de decadenţă» însuşi care se transformă în imperativ."[1] Nietzsche se aşază pe punctul de vedere biologic. Pentru el morala e o „castrare a vieţii". Această concepţie a fost inaugurată în lume, după el, de creştinism. Celelalte concepţii morale au imitat-o. Dacă Nietzsche ar fi avut la îndemână un mare material de observaţie comparată asupra moravurilor diferitelor societăţi, cum a avut mai târziu un Westermarck de pildă, el şi-ar fi dat seama că nu numai creştinismul, dar orice morală, de la „tabu"-ul primitivilor până la „imperativul categoric" e o limitare, o interdicţie, o răsturnare a raportului liber de forţă.

Mai puţin brutal ca Nietzsche, Max Scheler crede şi el, după cum am văzut mai sus, că morala superioară, afirmarea de valori înalte nu izvorăşte niciodată din interdicţii, din oprelişti, din renunţări. Datoria nu poate crea decât o etică negativă: aceea a resentimentului. Când idealurile, dorinţele, visurile noastre n-au fost satisfăcute, mai devreme ori mai târziu, ele se răzbună. Rolul resentimentului în morală îl văzuse mai înainte acelaşi Nietzsche: „Acesta este faptul: din trunchiul acelui arbore al răzbunării şi al urii, a urmat ceva incomparabil cu ce a fost până atunci, o nouă iubire, cea mai adâncă şi mai sublimă din toate iubirile... ea nu e însă decât acea sete de răzbunare a acestui popor... Revolta sclavilor în morală începe cu aceasta, că resentimentul devine creator de valori: resentimentul acelor fiinţe a căror proprie reacţiune le e interzisă şi care ia forma unei imaginare răzbunări. În timp ce toate moralele distinse cresc dintr-o afirmaţie; morala sclavilor spune un «nu», şi acest «nu» devine o faptă creatoare. Această inversiune a intenţiei valorii...

[1] Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, p. 136 şi urm.

aparţine resentimentului, ea e pornită din reacţiune."[1] Max Scheler a întreprins un studiu adâncit asupra rolului resentimentului în fundarea eticilor. Pentru el, resentimentul e o otrăvire sufletească, o atitudine sufletească durabilă, care prin refulări şi renunţări sistematice naşte anumite stări de spirit şi afecte care devin normale şi care duc la diferite inversări de valori. Stările de spirit consecutive sunt nevoia de răzbunare, ura, răutatea, invidia.[2] Răzbunarea e o inhibiţie ieşită din neputinţa de a reacţiona imediat. Ea se păstrează, deviază cursul sentimentelor noastre şi activează sub o formă oarecare mai târziu. E ceva asemănător „refulării" lui Freud din ordinea sexuală, transpusă în ordinea sentimentelor morale. Ea are un obiect precis şi urmăreşte lichidarea sentimentelor de ofensă ori suferinţă. Nesatisfacerea unor dorinţe poate lua forma invidiei. Aceasta n-are un anume obiect. Ea e generală şi vagă şi se transformă într-o atitudine de regret pentru tot ce constituie avantagii pentru alţii. Alteori, resentimentul poate crea o stare de şiretenie: adică o pândă ascunsă, ipocrită, aşteptând prima ocazie ca să acţioneze. În fine, alteori poate fi vorba de o anumită acreală, amărăciune, care zvârle asupra tuturor aspectelor lumii o atitudine de minimalizare şi critică. Asemenea stări sufleteşti sunt curente în grupările sociale unde raporturile de forţă sunt foarte inegale. Sclavii oprimaţi, copiii pedepsiţi, clasele inferioare, popoare oprimate de altele înghit ofense pe care nu le pot răzbuna decât ori aşteptând momente revoluţionare, ori, cum se întâmplă de multe ori, inventând morale care răstoarnă tabla de valori curentă,

[1] Nietzsche, *La généalogie de la morale, I Discours*, Secţiunea 8–10.
[2] Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, în *Vom Umsturz der Werte*, vol. I, p. 55–56.

normală, a unor clase dominante, într-o alta care prezintă drept valori superioare contrariul acelor adoptate de cei care îi stăpânesc. Atunci sărăcia e idealizată în locul bogăţiei, iubirea în locul cruzimei, simplitatea de cuget în locul inteligenţei, urâţenia în locul frumuseţii. Resemnarea, umilitatea, modestia devin, din dureri suportate, stări idealizate, poziţii de înaltă morală. E realizarea proverbului cu vulpea. Se creează astfel o serie de virtuţi iluzorii, care n-au alt scop decât acela de consolare şi de diversiune a unor stări sufleteşti penibile îndurate multă vreme.

Astfel, după acest autor, origina unora din morale stă în această falsificare a tablelor de valori, în această răsturnare a ordinei etice, care schimbă cursul situaţiilor morale. Din neputinţa desfăşurării unui raport de forţe, din faptul că o clasă sau un individ este pus în inferioritate permanentă, printr-o ordine fixată de natură ori de societate, se inventează alte accepţiuni ale moralei, alte sensuri, de obicei antipodice. Valoarea iubirei creştine, a egalităţii democratice, averea câştigată numai prin muncă proprie, agonisirea şi economia etc., etc., toate au apărut în lumea modernă ca izvorâte din porniri de resentiment faţă de ceea ce deţineau clasele dominante. În această tendinţă către detractare, se rezolvă încordarea între tăria dorinţei şi neputinţa realizării.[1] Max Scheler crede însă că adevărata şi nobila morală nu are această origină. Ea izvorăşte dintr-o adeziune afectivă la un anumit rang de valori, efectuată spontan, în plină fericire. Deci numai o parte a moralei, şi încă nu cea superioară, pleacă din sursa resentimentului.

Acest mod de a vedea ni se pare greşit din mai multe puncte de vedere.

[1] Max Scheler, *op. cit.*, p. 95–103.

1. Valorile de iubire, înfrățire, iertare, stima sărăciei sau a simplicității, glorificarea suferinței etc. pot izvorî și altfel decât din resentimentele provocate de stări nenoricite. A preconiza iertarea sau iubirea nu înseamnă, așa cum vrea Nietzsche sau, după el, Scheler, a idealiza starea de spirit pe care din neputință ești silit s-o adopți. Ea poate izvorî uneori tocmai dintr-un preaplin de viață, dintr-o pornire generoasă. Ca un sărac să cânte avantagiile sărăciei, pentru ca să se consoleze, poate fi un act de resentiment. Dar ca atâția oameni care, în plină bogăție, cum erau mulți revoluționari ruși, de la Kropotkin la Tolstoi, să renunțe la avere spre a lua toiagul sărăciei, această atitudine nu poate fi explicată nicidecum pe baze de resentiment. Viețile sfinților sunt pline de nenumărate exemple prin care oamenii avuți au împărțit ce au avut la săraci și s-au retras într-o viață austeră de anahoret. Revoluționari care au fost închiși o viață întreagă ies din închisoare cu aceeași iubire de oameni!

Nu se poate spune, iarăși, că iubirea de oameni e mai caracteristică celor care n-au fost iubiți în viața lor. Bunătatea și simpatia apar tot așa de des și la oameni care au fost „alintați" în viața lor, care au fost înconjurați mereu de simpatia altora. Nici exemplul lui Scheler, cu virtuțile de agonisire și economie care apar la clasele sărace, nu e concludent. E adevărat mai degrabă contrariul: oamenii bogați sunt avari. Iar cei lipsiți cu desăvârșire de avere nu cunosc adeseori valoarea banului.

O stare sufletească fericită poate adopta aceste valori în plină prosperitate. Ele nu sunt creațiunile invidiei, ale resemnării, ori ale nevoei de consolare, ci pot fi atitudini morale pornite din cea mai senină și mai satisfăcută conștiință.

2. Ceea ce n-a văzut exact nici Nietzsche, nici Scheler e că *toate* moralele, nu numai acele pornite din resentiment, au ca obiectiv răsturnarea raporturilor de forță, afirmate trufaș și insolent în toate domeniile vieții. Nu e vorba aci de invidie, de renunțare sau de idealizare voită a unor neajunsuri, care pot apărea în structura sufletească a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor societăților, de o nevoie de compensație care e în însăși firea moravurilor omenești. Dacă exercitarea liberă a calităților sub formă de puteri a unora din indivizi ar fi acceptată, viața în grup n-ar fi posibilă. Dacă exaltarea puterilor de forță fizică, de avere, de inteligență, de talent, de frumusețe ar fi practicată fără limită, n-ar duce, cum s-ar crede, la o selecție de elite, ci la o asemenea frământare, la o asemenea stare de concurență și, pe de altă parte, de permanentă autoperfecționare fără alte preocupări obiective, încât orientarea societății către scopuri sociale n-ar fi posibilă, din lipsă de coordonare și de creativitate. Ea ar elimina orice canalizare către o finalitate socială categorică, scopurile colective presupunând sacrificări parțiale și reuniuni pe puncte comune. Cooperație și colaborare înseamnă limitarea unor porniri și încurajarea altora. Am văzut că societatea înseamnă organizație și construcție, spre deosebire de natură, care înseamnă explozie spontană. Comunități de interese, colaborări, coordonări de scopuri și mijloace n-ar fi posibile într-o lume în care puterile individuale n-ar fi zăvorâte sau îndreptate unde și când trebuie. Dacă s-ar fi realizat în vreo societate omenească ceea ce voia Nietzsche, adică regimul de junglă, care ar fi adus cu el selecția celor tari, societatea nu s-ar fi întărit prin eliminarea debililor și neputincioșilor. Ea s-ar fi slăbit, prin uzarea celor mai bune virtuți ale celor tari, ori într-o stare de război permanent, ori într-o ciocnire

perpetuă, şi nu într-o aplicare a acestor forţe în vederea creerii de valori ori bunuri obiective de civilizaţie. „Bellum omnium contra omnes" aduce degenerare prin istovire şi extenuare.

G. Sorel, în ale sale *Réflexions sur la violence*, încearcă să aplice principiile nietzscheene la lupta de clasă. Pentru a nu adormi simţul de vigilenţă şi de combativitate în concepţii reformiste şi evoluţioniste, el recomandă o întreţinere perpetuă a spiritului de şoc, o stimulare neîncetată a instinctului combativ. De la aceste cazuri speciale, el trece la un fel de metafizică a violenţei, pe care o constată în toate fenomenele universului. Aceste necesităţi sociale pot avea utilităţi temporale şi de circumstanţă. O violenţă prelungită stoarce însă toată vlaga unor societăţi. Nenumărate cazuri de degenerare a diferitelor triburi e înfăţişată de etnografi ca fiind datorită războaielor continui dintre ele.

Aceleaşi cercetări constată că triburile primitive cele mai belicoase sunt cele rămase cel mai mult în urmă pe scara evoluţiei, toată energia fiind întrebuinţată în „cultivarea violenţei". Oamenii creează valori obiective când *se uită* pe ei, adică atunci când îşi neglijează cultivarea puterilor şi calităţilor lor pentru ele însele. Ceea ce interesează cultura colectivă în aceste puteri este rolul lor de mijloc, nu de scop în sine. Cultivarea calităţilor pentru propria lor perfecţionare n-are semnificaţie, nici obiectivă, nici socială. E ca şi un avar care şi-a mărit la infinit averea, fără s-o facă să circule în mediul economic, ca şi o femeie frumoasă care ar întrebuinţa toate îngrijirile ca să-şi desăvârşească frumuseţea, fără să iubească pe nimeni, ca şi un perfect inginer care ar învăţa toată viaţa şi n-ar construi nimic, ca şi un mare erudit care n-ar publica nici o carte. Ar însemna revenirea la anarhia naturală, fiecare fiind obsedat, ca de un ţel suprem, numai de autodesăvârşirea

sa. Dar tot ce e creaţiune în existenţă e efectul unui obstacol, adică al obligaţiei către o formă. Etica transformă puterile în utilităţi reducând mereu din agresivitatea şi imperialismul lor. Ea e amortizorul exceselor politice. Opunându-le contrariilor lor, extrage din atâtea aspecte umile un rost şi o întrebuinţare – orice formă de viaţă putând servi la ceva. În această privinţă etica devine o utilizare a resturilor, a categoriilor neglijate, dar transformă o putere tinzând să se dezvolte nu numai pentru ea, ci în utilitate pentru toţi. *Etica socializează „puterile", transformându-le din scopuri cu finalităţi proprii în mijloace de întrebuinţare generală.* Pentru aceasta ea întrebuinţează procedeul neutralizării prin contrariile lor, opunând forţelor superbe tocmai ceea ce ele disprețuiesc, oprind desfăşurarea lor nemăsurată prin concurenţa propriilor lor antinomii.

Dacă ar proceda altfel, forţele s-ar dezvolta în dauna forţelor mai slabe, înăbuşindu-le. Economia de viaţă a societăţii cere ca să nu se disprețuiască şi aportul celor slabi. Ar fi o mare risipă dacă aceste resturi ar fi zvârlite la rebut. Din sânul lor se poate extrage o nouă selecţie. Iar ajutate la reeducare, ele pot deveni puteri de primul rang.

Asistenţa, ajutorarea, poate salva, poate reînviora noi forţe. Caritatea e înainte de toate o lege de economie şi excitare. Acest lucru Nietzsche nu l-a observat. Astfel, ceea ce e imoral în sistemele morale ale tuturor societăţilor e tendinţa către exagerare a oricărei forţe şi încurajarea ei către abuzul nestânjenit.

Totdeauna şi pretutindeni au fost considerate contrarii moralei două feluri de tendinţe.

a) Cele imperialiste. Ceea ce caută să cucerească, să acapareze, să distrugă pe altul, să anihileze ceea ce e în jurul său: violenţa, furtul, înşelarea, lăcomia sunt speţele acestor tendinţe.

b) Cele avare. Toate moralele au condamnat puterile care, chiar dacă nu sunt agresive, se mărginesc numai să profite, să strângă, să se îngrijească exclusiv de sine. Zgârciții, juisorii, egoiștii, chiar dacă nu iau dreptul altora, au fost totdeauna disprețuiți. Pornirile imperialiste iau altora dreptul la viață, pornirile meschine ignorează pe alții și se îngrijesc numai de ele. În ordinea fiecăreia din puteri, a fost considerată ca morală voința de a nu abuza, de a duce până la capăt avantagiul conferit de deținerea ei. În domeniul puterilor fizice un om puternic care lovește pe unul slab e odios. Fapta lui e caracterizată de lașitate. Morala tuturor timpurilor n-a considerat niciodată că un om puternic care refuză de a zdrobi pe un slăbănog e un om de onoare. Iar dacă pune forța sa la dispoziția celor nepuntincioși e un cavaler. Onoarea și cavalerismul sunt virtuți izvorâte din răsturnarea întrebuințării puterilor fizice. Lumea feudală a lăsat eticii moderne această contribuție de eleganță bărbătească în întrebuințarea ascendentului muscular. Există o morală sportivă în diferite epoci care, de la cavalerul medieval în armură, la spadasin, la matadorul arenelor cu tauri ori la boxeurul din zilele noastre, descalifică pe acela care triumfă contra unui dezarmat, utilizând situațiile ușoare ori necorecte față de regula jocului.

Disprețul sau ironia față de bolnavi, schilozi, neputincioși nu figurează sub nici o formă, în nici o etică.

Puterea psihică când crește peste anumite măsuri îngrijorează și ea preocupările moralei. Personalitatea puternică, caracterul dârz, sigur de sine, amorul propriu prea dezvoltat au găsit antidotul în virtuțile recomandate unanim ale umilității și ale devotamentului. Ceea ce au urmărit cu deosebită înverșunare religiile și morala a fost mai ales suprimarea orgoliului, care formează unul din cele

7 păcate capitale. Budismul, cu morala sa anexă, a urmărit chiar anihilarea personalității, a configurației individuale. Creștinismul a denunțat îngâmfarea și siguranța de sine. Nici excesul de inteligență, de critică și discriminare n-au fost prea apreciate. „Fericiți cei săraci cu duhul" e deviza preconizată, deviză care nu înseamnă desființarea rațiunei, ci numai a influenței ei dizolvante, a puterii ei corozive. Simplitatea de cuget a fost apărată contra armelor extrem de periculoase ale gândirii raționale. Omul simplu, naiv, de bună-credință trebuia păzit de inferioritatea sa evidentă în fața perfidiei inteligente. Scepticismul, subtilitatea, răceala sufletească care decurg din premisele rațiunii și care pot fi arme ucigătoare pentru omul simplu și greoi, cuprins încă în fricile și superstițiile instinctelor, trebuiau în special denunțate. Nici o morală nu invită la incertitudine și relativism. Ea tinde mai ales către dogmă, către afirmația categorică, prin care sufletul șovăielnic al omului primitiv trebuie tonificat, spre a rezista destrămării și a nu cădea pradă celor cu mintea rece și chibzuită.

Dar forța psihică, care fără aceasta n-ar cunoaște îndurare, a fost neutralizată de virtutea morală prin excelență: simpatia. Transpunerea în altul, ghicirea și retrăirea suferințelor lui au diluat brutalitatea și egoismul, stări naturale inevitabile ale sufletului omenesc nefiltrat prin pânza moralei. Solidarizând imaginația și simțurile noastre cu soarta altuia, morala a dezarmat ravagiile produse de spiritul de dominație și exploatare, caracteristice eurilor hipertrofiate.

Puterea economică de asemenea a fost atacată pretutindeni de codul nescris al moravurilor și de preceptele scrise sau predicate ale moralelor. S-a arătat mai întâi satisfacția ei vană, trecerea ei efemeră, dezgustul amar care îl lasă în suflet dezmățul utilizării ei. I s-au opus

valorile eterne independente de puterea banului, fericirea senină și potolită a sobrietății, adesea beatitudinea fără griji a sărăciei, față de zbuciumul plin de frământări al celui care tremură mereu pentru păstrarea averii. Saturația, risipa au fost țintuite totdeauna la stâlpul infamiei.

Nici puterea estetică a talentului și a frumuseții n-a fost cruțată. Farmecul vrăjit al frumuseții a fost legat de puterile primejdioase ale diavolului, adică ale păcatului. Atracția femeii a fost considerată ca o boală care rătăcește, care nimicește, iar anumite femei – instrumente impure ale tuturor viciilor. Libidinozitatea și voluptatea ocupă întregi capitole de imprecații și de blesteme, tocmai pentru a nărui puterea celor care le dețin ispita. Urâtul, dizgrația au fost totdeauna mai simpatice tuturor moralelor. Ele aduceau sentimentul de securitate și de liniște. Abia în zilele noastre un contact tangențial s-a stabilit între estetică și morală. În sens figurat s-a numit o faptă urâtă, o faptă josnică, imorală. În alte epoci însă, valoarea estetică a fost totdeauna bănuită, suspectată, ținută departe de patrimoniul valorilor morale.

Lupta cea mare s-a dus însă în toate timpurile contra puterii politice. Acapararea forței publice de un individ sau de o clasă a mobilizat contra ei armele moralei. Oamenii și clasele obijduite, umilite, au găsit un refugiu și un ecou în perceptele moralei. Dreptatea socială ca imperativ etic s-a opus în timp oricărei terori, abuzului stăpânitorilor. Morala a cerut totdeauna, în fața exploatării, egalitate și dreptate. De aceea conciliația între cele două forțe antagoniste: cele politice, care urmăresc respectul puterii, și cele morale, care o răstoarnă, nu va fi posibilă decât la organizarea de stat socialist, a statului fără clase, adică a statului fără liberă funcționare a raportului de forță.

CAPITOLUL VII

ARTA CA PLĂCERE A ARTIFICIALITĂȚII

Caracterul fundamental al emoției artistice e reacțiunea plăcută (de o plăcere sui generis) față de reușita unei alcătuiri artificiale.

Ce este artificialitatea? Opusul acestui concept e acela de natural. Natura, într-o anumită privință, după cum am văzut mai sus, se definește prin ideea de spontaneitate. Dar mai e și un alt aspect. Natura e o specie particulară de realitate: aceea legată de fenomenele cosmice și de prelungirile lor directe. Ca orice realitate, natura ne este exterioară. Domeniul ei se desfășoară dincolo de fruntariile eului. Limita ei înspre noi e porțiunea care ia contact imediat cu eul nostru. În același timp, ea ne este anterioară. O găsim la naștere, la primele percepțiuni pe care le căpătăm din afară. Prin situația ei de vecinătate, se stabilesc fatal atingeri și relațiuni, ca între două existențe contigui. Natura e ceea ce ne provoacă, ceea ce ne stârnește atitudini. În raport cu noi, ea se prezintă într-o ipostază de *cauză*. Fie că e vorba de o excitație care declanșează conduite pozitive, fie că e vorba de o rezistență la inițiativele noastre, ceea ce cere din partea noastră un supliment de sforțare, ea se prezintă, în orice

caz, ca un determinant. Situația ei de extindere și existență dincolo de noi realizează raportul necesar între antecedent și consecvent, cerut de orice nexus cauzal.

Artificialul, din contra, nu e ceva luat din afară de noi, existent în mediul înconjurător. E un produs al omului. Seria e aceasta: natură-om-artificialitate. Înfățișarea artificialității e aceea de *efect* al muncii noastre. De data aceasta omul devine cauza creațiunii și obiectul ori acțiunea artificială se prezintă ca rezultate. Acestea sunt strâns legate de posibilitatea de construcție a omului. Artificialitatea purcede din noi și e posterioară actului. Ea e legată de aptitudinea noastră de fabricațiune. Atâta timp cât e o prelungire a nevoilor noastre strict naturale, legată de instincte și necesități organice, ea păstrează o legătură directă cu mediul natural. Crearea de instrumente de vânătoare ori agricultură, care asigură omului hrana sau locuința, nu face parte dintr-o producție artificială, deoarece construirea acestor unelte e provocată, determinată de cerințe exterioare nouă, care pornesc din mediul natural. Pentru ca un lucru să fie complet artificial, e nevoie ca el să nu răspundă unor trebuințe organice, adică să nu se integreze în determinismul natural. În noțiunea de artificialitate intră, așadar, un element de gratuitate în raport cu cererile imperioase ale naturei. De aceea trebuie să deosebim două feluri de construcții. Unele au un rost practic. Un pod, o cale ferată, o casă, o mașină servesc unor necesități vitale. Ceea ce plăsmuiesc inginerii, chimiștii, într-o privință arhitecții, sunt instrumente destinate a ușura o trebuință vitală. Alături de aceste construcții cu caracter practic, omul mai creează altele, care n-au în ele nimic interesat de logica vitală. Ele n-au un rol practic, și invențiunea lor e legată numai de acte de înțelegere, de expresie a unor senzuri pe care le

dăm unor obiecte ori fenomene. O emblemă, o decorație, un talisman, un stindard n-au alt rost decât să arate un înțeles acordat unei stări de lucruri, pe care o voim tălmăcită prin el. Așadar, în timp ce unele construcții *servesc*, altele se mulțumesc să *semnifice*. Unele le numim *instrumente*, pe altele *simboluri*. Utilizarea instrumentelor în vederea unei finalități practice constituie tehnica. În faza primară a societăților, tehnica, adică întrebuințarea *utilă* a instrumentelor, și arta, întrebuințarea *perfectă* a simbolurilor nu se deosebesc una de alta. La început artă și tehnică se confundă. Diferențierea lor e operă istorică târzie. Amândouă servesc; abia în civilizații înaintate arta se mulțumește numai să semnifice. Cum a observat Bergson, omul e o ființă fabricatoare, industrioasă. Preocuparea sa e de a construi unelte spre a-și îmbunătăți viața. Evoluția tehnologiei cuprinde două faze: prima e de natură *proiectivă*. În această etapă, unealta e o prelungire în afară a propriilor noastre organe, e o depășire în obiectiv a mijloacelor de apărare și cucerire a corpului. Inteligența obișnuiește să lucreze pe anorganic, inventând instrumente din materia moartă, pe care știe să le întrebuințeze și să le adapteze conform cu nevoile sale vitale. Iscusința, abilitatea practică minunată a insectelor, a mamiferelor e închisă în corpul lor. Se întrebuințează simțurile și o serie de organe specializate spre a efectua lucrări, pe care omul nu le poate realiza numai cu mijloacele trupului.

„S-a remarcat adeseori că cea mai mare parte din instincte sunt prelungirea sau perfecționarea însăși a organizației vitale... În metamorfozele larvei în nimfă și în insecta desăvârșită, metamorfoze care cer din partea larvei demersuri apropiate și o anumită inițiativă, nu se poate deosebi o linie de demarcație netă între instinctul animal și

sforţarea de organizare a materiei vii. Se poate spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi şi că organizaţia se prelungeşte în instinctul care trebuie să utilizeze organul. Cele mai minunate instincte ale insectei nu fac altceva decât să dezvolte în mişcări structura sa specială, în aşa fel încât acolo unde viaţa socială împarte munca între indivizi şi le impune astfel instincte diferite, se observă şi o diferenţă de structură: se cunoaşte polimorfismul furnicilor, a albinelor, a viespelor şi a unor pseudonevroptere."[1]

Inteligenţa depăşeşte limita corpului. Ea trece dincolo de el, în materia neînsufleţită şi îşi fabrică din ea elemente de lucru. Aceste două metode de acţiune asupra mediului au avantagiile şi inconvenientele lor. „Instinctul îşi găseşte la îndemână instrumentul potrivit: acest instrument care se fabrică şi se repară el singur, care prezintă ca toate operele naturii o complexitate de detaliu infinită şi o simplicitate de funcţionare minunată, execută imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecţie admirabilă, ce e chemat să facă. În schimb, el trebuie să conserve o structură invariabilă, fiindcă modificarea ei presupune şi o schimbare a speţei. Instinctul e deci în mod necesar specializat, nefiind altceva decât utilizarea, pentru un scop determinat, a unui instrument determinat.

Din contra, instrumentul fabricat cu ajutorul inteligenţei e un instrument imperfect. El nu se obţine decât cu preţul unei sforţări. E totdeauna de o manipulare penibilă. Dar, pe de altă parte, cum e făcut dintr-o materie neorganizată, el poate lua orice formă, servind la orice întrebuinţare, poate scoate fiinţa vie din orice greutate care apare, conferindu-i o serie nelimitată de întrebuinţări. Forţa vitală are astfel „alegerea a două

[1] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 152–153.

moduri de a influenţa materia brută. Ea poate obţine o acţiune *imediată* creându-şi un instrument *organizat*, cu care va lucra, sau una *mediată*, fasonându-şi ea singură materia anorganică... Instinct şi inteligenţă reprezintă deci două soluţii divergente, egal de elegante, ale unei singure şi aceleiaşi probleme."[1]

Iată de ce, într-o primă fază, tehnica omenească, depăşind instinctul şi creându-şi unelte din materia înconjurătoare, nu va fi altceva decât o prelungire a mijloacelor fiziologice. Se va găsi un obiect lucrat astfel încât, cu duritatea şi durata lui, să poată servi tendinţelor corpului de a se servi de el într-o anumită direcţiune. Securea, ciocanul, ferestreul, pânza de corabie, vâsla sunt continuări ale vieţii organice. Grecii vechi numeau aceste unelte cu cuvântul „organon". Mâna e modelul acestor instrumente şi la început ele sunt construite din piatră, os, bronz, lemn sau fier, după chipul ei. Alteori, aceleaşi instrumente mai imită şi anumite forme pe care natura le-a dat unor obiecte, cu care în mod mecanic se face faţă anumitor evenimente. O piatră ascuţită rupe uşor o creangă. Omul îşi va fabrica securea la început după înfăţişarea pietrei care poate rupe crengi. O bucată de lemn uşor pluteşte pe apă. Prima luntre se va face din acelaşi material şi cu aceeaşi formă.[2] Maimuţele observate de Köhler îşi vor alcătui primele lor instrumente în acelaşi fel. O corelaţie de asociaţie şi inteligenţă elementară se stabileşte între lucrul naturii şi nevoile omului. Crearea de unelte o presupune.[3]

[1] H. Bergson, *op. cit.*, p. 154–155.

[2] A. Espinas, *Les origines de la technologie*, p. 84–85.

[3] L. Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen*, p. 277–278.

În curând însă această tehnică proiectivă e depășită. O alta, s-o numim artificialistă, apare. Acum nu e vorba numai de a face instrumente care continuă organele noastre, ci de a găsi raporturi între fenomene și obiecte care, puse împreună într-un anumit mecanism, să constituie o armă mai perfecționată în mâna omului.

Tehnica artificială e o punere în *relație dirijată* a unor fenomene sau obiecte. Ea e opera pură a inteligenței. Instinctul nu mai are ce căuta aici. Această nouă construcție nu se mai cheamă, la greci, primul popor fabricator: „organon", adică instrument, ci „myhany", mașină. La început, acest cuvânt are o semnificație morală. Înseamnă combinație ingenioasă, „o serie de mijloace întrebuințate cu socoteală în vederea unui scop, ceva care se apropie de o stratagemă, de o șiretenie". Acesta e sensul pe care i-l dă Platon în al său *Gorgias*. Alteori, pentru aceeași noțiune, se întrebuințează cuvântul „taumata".

Nu mai e vorba de ceva alcătuit în sensul naturii, ci ceva neașteptat, paradoxal, contrar firii, ceva secret și invizibil. La început, această nouă construcție ia forma ființelor vii. Din „taumata", ele devin „avtaumata", automate. Câteodată aceste minunate mașini automate au formă de păpuși. Aristot povestește despre o Venus de lemn și alte statui care începeau să umble când li se vărsa mercur. Aceste mecanisme erau făcute din frânghii și din scripete, altele din roți de bronz sau fier. Aveau, probabil, un mecanism de ceasornic. Xerxes se servea de cabestanuri – numite măgari –, spre a întinde de la un mal la celălalt al Helespontului cabluri care susțineau podurile. Homer vorbește de trepieduri miraculoase, „puse pe roți de aur, care singure se duceau la adunarea zeilor și singure reveneau la locul lor"[1]. Focul și mai târziu mașina cu aburi

[1] A. Espinas, *op. cit.*, p. 86–87.

fac parte din aceste ingeniozități ale spiritului uman. Ele presupun o judecată relațională a fenomenelor și o tendință către știința teoretică. La început ele au avut, fără îndoială, în parte o origine magică. În timp ce religia se apropie de metafizică, magia păstrează prin practicele ei o tendință către influențarea cauzală a lucrurilor. Ea tinde să servească prin puterea ei, să acționeze pragmatic, punând în relație anumite fenomene. „După cum religia tinde către abstract, magia merge către concret. Ea lucrează în sensul în care acționează tehnicile, industria, medicina, mecanica noastră. Magia e prin excelență o artă de a face... Ea a triturat materia și a făcut experiențe reale și chiar invențiuni."[1] Este o formă primitivă de știință, după cum alchimia e precursoarea chimiei, sau farmacopeea populară aceea a terapeuticii științifice. E greu de susținut, după cum remarcă L. Weber[2], că tehnica nu-și are și o origină proprie în nevoile materiale ale omului, după cum e greu de afirmat că magia e anterioară tehnicei sau viceversa. E mai probabil că amândouă au coexistat și că și-au împrumutat elemente, și-au dat concurs în mod reciproc. E neîndoios însă că magia a preparat împreună cu tehnica spiritul științific modern. L. Weber crede că tehnica și știința teoretică și-au alternat eforturile într-o succesiune ritmică, urmând o lege pe care el o botează a celor două stări. Una e a descoperirilor teoretice și cealaltă a aplicațiunilor practice.

Dacă privim în tot cursul ei geneza tendințelor tehnice a omului, putem constata o curbă de evoluție clară. Într-un prim moment, instinctul confundat cu însăși opera vieții,

[1] H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în *Mélanges d'histoire des religions*.

[2] L. Weber, *Le rythme du progrès*, p. 155.

așa cum a arătat H. Bergson, creează în chiar corpul animalului structuri și organe potrivite diferitelor nevoi de adaptare. După aceea, într-o a doua fază, omul își alcătuiește din materia anorganică instrumente de lucru care, după cum am văzut, sunt o prelungire a organelor sale. În faza a treia, tehnica, îndepărtându-se de la mijloacele directe, se fundează pe relațiuni dirijate între fenomene, construiește mașini artificiale, care nu mai sunt în legătură cu corpul nostru. În fine, e necesar de deosebit a patra fază în care construcțiunea artificială părăsește scopul util și plăsmuiește opere care nu interesează decât prin semnificația lor. Când asemenea opere se pot produce, arta apare. Avem astfel de-a face nu cu o lege a două stări, cum vrea L. Weber, ci mai degrabă cu o lege a patru stări: adaptare organică, instrumentație proiectivă, tehnică artificială, bazată pe relațiile dintre fenomene și care duce la mașină; în sfârșit, *construcție pentru construcție*, adică artă. *Arta e oarecum o tehnică ce și-a uitat scopul.* Nu o mai preocupă decât revelarea anumitor senzuri, cu ajutorul simbolurilor.

Imboldul pentru care creăm simboluri poate fi foarte variat. Poate avea drept sursă la început un impuls de ordin religios ori magic, o dorință de a crea obiecte materiale menite să concretizeze ori să supraviețuiască unor forțe sau situațiuni inefabile, inexprimabile, de natură pur mistică. Alteori, simbolurile pleacă de la o tendință ludică, o nevoie de distracție reprezentând un joc de imitație, ca o ușurare în momente neacaparate de grija vitală. Alteori ele servesc ca mijloace de comunicare socială, cum e cazul limbajului. Combinate, aceste năzuințî duc la acea acțiune fabulatorie în care omul visează marile viziuni mitologice ale realităților presimțite dincolo de

simțuri. Poate fi vorba de asemeni de acea activitate fabulatorie așa de obsedantă la copiii care-și spun singuri povești în care cred, sau la oamenii primitivi, sau la unii romancieri care trăiesc cu eroii lor ca într-o societate autentică. Rostul principal al simbolului însă e acela de a acorda senzuri lucrurilor. Simbolul poate fi obiect, cuvânt, insignă, sunet, culoare, formulă chimică ori matematică.

Totuși, simbolul trebuie deosebit de semn. Acesta indică o expresie convențională, aplicată unui lucru în vederea unui anumit înțeles pe care voim să i-l dăm. Între simbol și lucrul ori fenomenul pe care vrea să-l exprime, nu este numai o legătură arbitrară, convențională, impusă doar printr-o înțelegere comună. Simbolul e și semnificația *de analogie*, de afinitate între forma pe care o reprezintă și obiectul reprezentat. O culoare aleasă pentru un steag, un pseudonim, o insignă a unei societăți sportive nu sunt decât semne. Între ele și obiect nu e nici o legătură naturală. Când vreau să simbolizez însă ideea unei fericiri pătată de suferințe spunând că orice trandafir nu e lipsit de spini, între formă și fond e un raport de analogie.

L. Brunschwig cu dreptate spune că simbolul se opune semnului prin aceea că el posedă o putere internă de reprezentare. Deosebirea a fost văzută, înainte, de către Hegel. Semnele sunt alese la întâmplare. Între ele și obiectul semnificat nu e nici o legătură organică. Alegerea semnului e arbitrară și impusă prin convenție. Formulele din chimie ori algebră nu sunt simboluri, ci doar semne. Între ele și noțiunea exprimată nu se poate stabili nici un fel de analogie. Totuși, prin repetiție și obișnuință, prin experiență socială și tradiție istorică, semnele se apropie de obiectele pe care le exprimă într-atât încât se încorporează lor, stabilesc cu ele legături așa de strânse,

încât cu timpul devin simboluri. „Sunt, dacă vreți, parveniții din lumea simbolurilor, dar niște parveniți care și-au câștigat titlurile lor și și-au făcut situație, astfel, încât au șters ceea ce era contingent și arbitrar în originea lor. S-ar fi putut întâmpla, de pildă, ca Isus, în loc să fie crucificat, să fi fost spânzurat, înecat sau asasinat prin orice altfel de supliciu. Condițiile istorice ale timpului i-au fixat supliciul aplicat de romani sclavilor. Crucea, așadar, nu are prin ea însăși nici un senz simbolic, dar istoria i l-a dat. Astfel, crucea devine pentru creștini simbolul unui Dumnezeu care moare ca să salveze oamenii prin sacrificiul său, în așa fel încât trebuie făcută o analiză critică spre a constata că nu e nimic analogic în ceea ce s-a numit simbolul crucii. De asemeni, porumbița cu ramura de măslin în cioc, care a venit pe arca lui Noe, a luat senzul simbolului păcii, fiindcă ea vestea sfârșitul potopului și a furiei lui Iehova, dar nu era în fond, prin ea însăși, mai simbolică decât crucea."[1] Astfel, asociații strânse și repetate de generații transformă simple semne în simboluri. La început, ele nu oferă nici o analogie cu lucrul reprezentat. Dar, din cauza strânsei lor legături, o anumită semnificație psihologică apare. Culorile unui drapel nu conțin un sens special pentru caracteristica unei națiuni. Cu timpul însă ele se confundă cu națiunea reprezentată, devenind simbolul acesteia.

Unele analogii pe care le exprimă simbolul sunt evidente și ușor de prins de către oricine. Altele sunt cu mult mai indirecte, indică corespondențe ascunse, senzuri nebănuite, care nu se pot prinde cu ușurință. În aceasta stă misiunea poeților și artiștilor; de a ne indica raporturi de analogie pe care noi nu le vedem.

[1] G. Dumas, *La symbolisation*, în *Traité*, vol. IV. E. Cassirer nu face această distincție necesară între simbol și semn; v. *Philosophie der symbolischen Formen*.

Cuvintele, considerate izolat, când exprimă direct o noțiune, sunt mai degrabă semne decât simboluri. De cele mai multe ori însă ele exprimă figurat esența unui fenomen ori a unui obiect. A gândi se exprimă la origină prin cuvântul a cântări (pensare); a înțelege, prin a prinde sau cuprinde (comprehendere); noțiunea de simplu, prin imaginea unui obiect cu o singură cută (simplex) etc., etc. Cuvintele exprimă în fond, prin metafore, analogic senzul unei acțiuni. În această privință, ele au fost simboluri. Convenția socială precizează, cel puțin pentru o epocă dată, înțelesul cuvintelor. El se fixează, se sclerozează. Puterea de expresie a limbajului scade.

Bergson a arătat cum cuvintele destinate a exprima concepte sociale nu pot indica nuanțe ori stări în devenire. El cere ca senzul să iasă din utilizarea cât mai simbolică a raporturilor dintre cuvinte, sau din întrebuințarea imaginilor luate prin comparații din toate domeniile gândirii, adică a simbolurilor.

Prin evoluția sa semantică, o limbă schimbă mereu senzul simbolic al cuvintelor. Dar mai ales prin producția literară, poetică, prin care scriitorii forțează analogiile uzate, le depășesc, indică altele noi, le înmulțesc și prefac complect materialul simbolic al unei limbi într-un moment dat. Același lucru și cu simbolurile pe care le reprezintă culorile ori sunetele. Senzurile uzate sunt părăsite. Noi asociații, noi analogii le iau locul. Alte raporturi de asemănare sonoră ori vizuală se stabilesc și puterea de exprimare a materiei artistice se îmbogățește necontenit.

După cum ingeniozitatea practică a „construcțiilor-instrumente" perfecționează confortul vieții practice, tot așa inventivitatea „construcțiilor-simboluri" rafinează la infinit multiplicitatea relațiilor de analogie între lucruri și fenomene și țese o rețea fără sfârșit de expresiuni a unei realități, care crește și ea o dată cu mijloacele ei de exprimare.

Nu e vorba aici, bineînțeles, de concepte sau de noțiuni cu caracter logic ori științific. Acestea sunt ori semne, ca în algebră sau chimie, ori noțiuni abstracte a căror natură se sprijină pe un mecanism de subsumare și de generalizare, nu de analogie, de prindere a sensului prin comparație,ca în cazul simbolurilor. Din toate construcțiile artificiale, arta nu se interesează astfel nici de instrumente, nici de semne, nici de concepte. Ea reține numai simbolul, cu puterea lui de indicare a unui senz sprijinit exclusiv pe analogie. Și iarăși trebuie adăugat că această revelație a unui raport de analogie nu e descoperită în natura simbolului prin operații de rațiune discursivă, ca în judecățile cunoscute în logică sub numele de judecată de analogie, ci imediat, implicit și nemijlocit, pe cale intuitivă. Judecățile de analogie descopăr treptat relația de asemănare; simbolul o prinde prin *revelație* instantanee.

Din punctul de vedere al valorificării, criteriul de apreciere a instrumentelor e în funcție de mărimea serviciului adus, de gradul de soluționare al unei nevoi. Tot același e și criteriul ce trebuie aplicat semnelor ori conceptelor științifice, care urmăresc, fie chiar sub forma căutării adevărului sau a verificării unei ipoteze, tot un interes, mai mult ori mai puțin practic. Criteriul de valorificare al simbolurilor nu poate fi altul decât gradul de perfecționare al semnificării, adică desăvârșirea construcției, considerată în ea însăși, independent de orice folos adus. Ceea ce ne interesează în acest gen de construcțiune e grija ca ea să fie bine făcută, exact executată, complect realizată în senzul intenției inițiale sau al voinței de formulare.

Care e natura reacțiunii afective pe care o avem în prezența unei situații artificiale?

În fața elementelor naturii, sunt posibile următoarele trei sentimente: concupiscență (nevoie de apropiere, de posedare), atracție, repulsie. În fața unui fel gustos de mâncare, a unui obiect folositor sau plăcut, a unui instrument de muncă, a unei femei frumoase, tendința noastră este de a ni le însuși, de a face din ele proprietatea noastră, cu drept de uz și abuz.

Pentru un om sau un animal plăcut, grațios, vom avea sentimente de atracție, adică de apropiere față de ființa ori soarta lui. De asemeni, pentru o ființă răufăcătoare sau dizgrațioasă vom nutri o atitudine de evitare, de repulsie, o nevoie de îndepărtare a acestei ființe din vecinătatea noastră.

Apropiere, atracție, repulsie, iată cele trei atitudini pe care le luăm în raport cu natura înconjurătoare. Nimic din toate acestea în contactul cu o situație artificială. În fața ficțiunii, tendințele noastre nu sunt în erecțiune, ele nu reacționează angajând sistemele de apărare, de luptă, pe care conduita noastră obișnuiește să le ia ori de câte ori are de-a face cu ființe sau obiecte reale. Vigilența noastră vitală nu e trezită, nu e provocată la o atitudine necesară și potrivită intereselor noastre de conservare ori prosperare. Urgența biologică nu e alarmată. Mecanismul psihologic e același ca în prezența unei iluzii, pe care o recunoaștem ca atare.

Observați un câine care întâlnește un alt câine. El devine numaidecât agresiv sau curtenitor. Instinctul său de conservare s-a alarmat și a luat atitudinea cuvenită. Observați același câine când se privește în oglindă. La început, el poate crede că are de-a face cu un alt animal care-i seamănă și poate lătra. Îndată însă el își dă seama că se găsește în fața unei ficțiuni, lătratul încetează și atitudinea lui devine imediat indiferentă și potolită. Ce s-a

întâmplat? Mobilizarea forțelor agresive a încetat în fața aspectului artificial al propriei sale icoane. Același lucru se întâmplă și cu noi. Ori de câte ori se înlocuiește obiectul cu imaginea lui, reacțiunea noastră își pierde virulența. Agresivitatea ori simpatia sunt scăzute până către o stare afectivă aproape neutră. Suntem ca un om sătul în fața unei mese bune, ca un bolnav iremediabil în fața unor probleme active, ca un bogat în fața averii. Emoția căpătată de la o producție artificială nu mai e în raport decât cu felul sau calitatea procedeului întrebuințat. Chiar în raport cu conținutul, ea poate avea intensitatea unei emoții propriu-zise.

Nietzsche a putut să spună că „obiecțiunile mele contra lui Wagner sunt fiziologice; respir cu greutate, piciorul meu se supără și se revoltă; stomacul meu protestează, de asemeni, inima, circulația sângelui, viscerele. Corpul meu în întregime cere muzicei o ușurare; ca și cum toate funcțiunile animale ar trebui accelerate prin ritmuri ușoare, îndrăznețe..., ca și cum viața de aramă și plumb ar trebui să-și piardă greutatea sub acțiunea melodiilor aurite, delicate și dulci ca untdelemnul". Dar Nietzsche, probabil, se înșela. Cercetări mai atente au arătat că toată întovărășirea organică descrisă de W. James în cortegiul unei emoții obișnuite lipsește tocmai din emoția artistică. Evident, când asistăm la reprezentarea unei tragedii, nervii noștri pot fi puternic zguduiți. Dar emoția căpătată prin arta dramatică nu se poate compara cu stările afective obținute în contact cu celelalte arte. Spectacolul dramatic se apropie de viață. Într-o privință e chiar un crâmpei de viață care se desfășură dinaintea noastră. Elementul simbolic al ficțiunii e aproape înlăturat. Vedem aievea în fața noastră oameni zbuciumați, suferind. Conștiința ficțiunei se pierde ușor, și identificarea cu viața reală ne

poate da emoțiuni propriu-zise. În schimb, artele particulare (desprinse din dramă, care, la origine, le cuprinde de-a valma pe toate), arta plastică, dansul, muzica, poezia nu ne pot zgudui ca situațiile naturale din viață. S-au făcut cercetări experimentale asupra emoției muzicale. Efectele produse țin mai mult de intensitatea sunetelor, decât de formele artistice în care ele sunt legate. Excitația produsă de ascultarea unei bucăți muzicale, așa cum au dovedit-o experiențele lui Féré, Binet, Weld, prezintă o modificare organică și cenestezică de mică importanță. Funcțiunile fiziologice se păstrează în ritmul lor normal. Viscerele noastre nu se frământă în mod deosebit, așa cum pretindea Nietzsche. Tonalitatea afectivă pe care o simțim în audiția muzicală nu e determinată de senzații organice ca le celelalte emoțiuni. „Calitatea propriu-zis muzicală a plăcerei muzicale nu pare a se înscri în organism prin urme care să poată fi citețe."[1] Dacă muzica, care e cea mai afectivă dintre arte, nu produce în noi o prea mare modificare cenestezică, cu atât mai puțin alte arte, ca pictura, dansul ori poezia.

Adevărul e că furtuna afectivă nu poate fi stârnită de o situație artificială, de al cărei caracter fictiv suntem conștienți. Atitudinea noastră subiectivă la o situație artificială obiectivă se traduce prin aceea că sentimentul aparenței ne apare ca un fel de corelat al sentimentului de realitate. Sufletul nostru e împărțit din acest punct de vedere în două jumătăți: una crede în realitate și lucrează ca atare, o alta exclude categoric realitatea. Meinong a arătat că există judecăți perfect formulate din punct

[1] H. Delacroix, *Psychologie de l'art*, p. 110.

de vedere logic, dar cărora le lipseşte credinţa în existenţa lor reală. El le numeşte „Annahmen". Tot aşa, în faţa percepţiei stă iluzia, în faţa sentimentului real, sentimentul ideal, în faţa dorinţei proprii dorinţa fantezistă etc.[1] Sentimentul ficţiunei se opune sentimentului serios. Max Dessoir crede că sentimentul artificialităţei e datorit unui alt fenomen. Percepţia e o reunire de mai multe feluri de senzaţii, care se complectează unele pe altele. Masa din faţa mea există în mod real, fiindcă pot nu numai s-o văd, dar şi s-o pipăi, s-o aud răsturnându-se etc. Un simţ controlează pe celalt, ca să confirme o existenţă reală. Dar o masă pictată se adresează unei singure senzaţii: aceleia vizuale. Eu nu pot s-o pipăi, şi nici s-o aud. O stafie pot numai s-o văd. N-o pot simţi şi cu celelalte simţuri care, complectând datele vizuale, complectează şi verifică în acelaşi timp realitatea existenţei.

Faptul însuşi că fiecare artă se adresează unei singure senzaţii îi şi dă caracterul de ficţiune.[2] O reprezentare rămâne mai unilaterală, mai mărginită, mai săracă decât o percepţie. Firește, şi sentimentul pe care reprezentarea îl trezeşte e mai fad, mai clorotic, mai puţin impetuos ca acela pe care-l provoacă o percepţie. De aceea, nu numai noi, spectatori sau contemplatori de artă, avem stări emotive mai puţin violente, dar chiar creatorii, a căror răceală sufletească e cunoscută, nu se pot „ambala" prea mult pe ficţiunile imaginaţiei lor.

Atunci, care e natura plăcerei pe care construcţia artificială o trezeşte în noi?

De la Schopenhauer încoace, s-a vorbit mereu de seninătatea contemplaţiei. Aceasta se ridică la o stare

[1] Witasek, *Allgemeine Aestetik*, p. 111-112.
[2] Max Dessoir, *Aesthetik*, p. 38.

vecină cu extazul. Eliberaţi de orice greutate care să ne apese, emoţia artistică ne dă o impresie de plutire eterică în sfere serafice, deasupra a tot ce e pământesc, meschin, vulgar.

Dezbrăcată de metaforele sale cam metafizice, în linii generale, această descriere a plăcerei estetice e justă. Sentimentul de uşurare, de seninătate şi eliberare e datorit faptului că ficţiunile permit suspendarea urgenţei vitale. Plăcerea estetică nu provoacă în noi nici o atitudine interesată. Ea nu invită la fenomene de reacţiune, nu angajează nici o acţiune, anulează deci orice fenomen de voinţă. Cu drept cuvânt susţine Schopenhauer că arta paralizează voinţa, adică fenomenul tipic de afirmare al vieţei. Nici una din problemele biologice nu e pusă în acel moment. Eul nostru, el însuşi, nu are de luat nici o atitudine, fiindcă absolut nimic nu-l ameninţă. Artificialitatea ne dă o perfectă securitate. Orice frică, orice grijă, orice ambiţie e suspendată. E nefiresc ca ficţiunile să ne turbure în existenţa noastră. Nimeni nu se teme de manechine ori de păpuşi. Fantomele pe care le ştim că sunt fantome nu ne pot nelinişti. E adevărat că adeseori uităm conştiinţa ficţiunei şi ne confundăm cu opera de artă ca şi cum ar fi reală. Dar aceasta e mai rar şi în orice caz e o chestie de tipologie. După cum a arătat R. Müller Freienfels, există două feluri de contemplatori: unii care rămân spectatori separaţi, „Zuschauer", punând o distanţă între ei şi operă, o stăpânire de sine critică, rece, şi alţii „Mitspieler", care participă, se confundă cu conţinutul emotiv al operei contemplate. Rareori sunt chiar şi aceştia complect lipsiţi de sentimentul că se află în faţa unei iluzii provocate.

De obicei, oamenii simpli, naivi, lipsiţi de cultură estetică, deci aceia care nu cunosc specificul trăirii estetice,

sunt înclinați a se lăsa confundați cu „subiectul" operei și au sentimentul că trăiesc aievea conținutul ei. Aceștia nu execută o judecată estetică. Arta, spune același R. Müller Freienfels, începe atunci când încetează „ce" și apare „cum"; atunci se ivește în noi o preocupare de a aprecia modul de realizare al construcției, procedeul folosit.

Lipsită de obiect în ce privește reacțiunea naturală și interesată, fiind pusă în fața unei situații iluzorii, emoția estetică se întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului și mijloacelor de concepție și de execuție a construcției. Degajată și indiferentă la fascinația finalității interesului vital, care n-a putut fi trezit de o pură imagine, ea cântărește și descompune prin analiză construcția în sine și mecanismul ei. Conduita estetică deosebește elementele și combinația lor, noutatea premiselor puse și ingeniozitatea soluționării. Opera de artă devine o problemă. Problemă de construcție pentru creator, problemă de înțelegere a drumului parcurs și a mijloacelor întrebuințate, pentru contemplator.

Arta e triumful mijlocului și neglijarea scopului. E o operație de finalitate întoarsă, în care scopul devine mijloc. Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibilă numai când mijlocul se transformă el însuși în scop. Dar orice ființă vie, chiar cele mânate de simple tropisme, sunt animate de tendințe, adică de proiecțiuni către scopuri. Numai arta reușește să paralizeze pentru o clipă obsesia finalistă, preocuparea de țel, de ajungere, de atingere a unei dorințe sau a unui proiect. A nu te mai gândi la ce urmărești, ci numai la cum urmărești, e o slăbire fiziologică. A pierde din vedere scopul, a te opri în drum spre a desăvârși mijlocul înseamnă a debilita dinamismul vital. A realiza scopuri prin mijloace oarecari este obiceiul politicei, al economiei sau moralei. A servi un scop numai

cu mijloace grele, ingenioase sau subtile este conduita esteticii. În sport, în politică, se poate realiza artă dacă se întrebuințează mijloace elegante. Un om care dorește să facă avere sau să ajungă poate fi util biologic. A reuși estetic în viață înseamnă a-și *alege* mijloacele. Astfel, arta subordonează scopul mijlocului. Mai bine deloc, decât în condiții urâte, își zice estetul în fața celui mai interesant avantaj. Înlăturarea finalității nu e posibilă decât fiindcă se urmărește o creație artificială.

Neglijența față de altă țintă, preocuparea estetică se întoarce asupra perfecționării construcției. Ea situează în diferite ranguri reușita mijloacelor de creațiune care duc la opera de artă. Valoarea instrumentelor e gradul serviciului adus. Valoarea construcției estetice e gradul de *izbutire* al rezultatului ultim obținut prin execuție, față de problema pusă, față de intenția inițială a creatorului. Există totdeauna între o serie de premise artistice și desăvârșirea lor concretă, ultimă, un decalaj. În drum spre realizare, se pierde totdeauna ceva. Între tema propusă și reușita finală sunt o serie de grade. Înăuntrul valorii estetice, care e izbutirea integrală, putem stabili o serie de ranguri care pot merge de la *ratarea* totală la reușirea integrală. Plecând de la gradul minim, în care realizarea e aproape nulă, aceste trepte către desăvârșire pot fi:

a) *ratarea*: rezultatul final e cu totul altul decât premisa inițială de la care s-a pornit. Diferența între produsul ultim și intenție n-are un caracter sintetic. Opera obținută n-are nici o legătură cu ceea ce s-a voit ca realizare. Ea e complet heterogenă în raport cu punctul de plecare.

b) *aproximația*. În acest caz, sinteza obținută conține o serie de elemente eterogene, altele rămânând însă de esența primelor intențiuni. Procesul de alterare între

datele temei alese și ale* rezultatului obținut nu e total. Un sentiment de înrudire, un aer de familie persistă.

c) *reușita*. Aici legătura sintetică între elementele care au servit la concepție și produsul final căpătat se realizează strict. Sentimentul pe care-l avem e acela de succes, de achitare justă și onorabilă a sarcinei luate. Realizarea e conținută aproape total în datele concepției.

d) *perfecțiunea*. E o realizare totală, în cele mai mici detalii, în așa fel, încât sentimentul pe care-l avem ne indică parcă o depășire peste misiunea propusă, o întrecere chiar a voinței prime de a înfăptui în toate aspectele ei problema pusă.

Contactul afectiv cu fiecare din aceste trepte ale plăsmuirii ne dă o serie graduală de plăceri. Pe lângă elementul de eliberare senină față de grijile vieții, plăcerea estetică cuprinde un altul, care e legat de acele diferite trepte ale perfecțiunii. Ratarea ne dă un sentiment penibil de dezarmonie, anarhie și neputință, aproximația, unul de insuficiență, de eroare, de putere relativă; reușita, un sentiment de echilibru, de justețe, de normalitate; perfecțiunea, unul de entuziasm, de încântare și triumf.

Aceste plăceri graduale nu le putem avea în raport cu un aspect frumos al naturei. Mai întâi fiindcă frumosul natural nu ia niciodată aspectul de problemă constructivă. Nu cunoaștem nici autorul, și cu atât mai puțin tema de realizare pe care și-a pus-o. Nu putem să ne dăm seamă de gradul de realizare pe care a reușit să-l obțină. Frumosul natural nu poate da loc la judecăți de valoare, deoarece comparația între voința inițială și izbutirea finală, care singură asigură rangul valorii estetice, e un proces hărăzit numai construcțiilor artificiale. Ceea ce e dat, și nu făcut de mâna cuiva, nu poate suferi aprecierea valorificatoare, care e rezervată muncii, talentului și sforțării omenești.

* În text: „acela al" (n. red.).

Valoarea estetică se stabilește după gradul de apropiere între o voință și un rezultat. Natura n-are nici intenție, nici voință și nu lucrează după un finalism conștient. Nu se poate judeca estetic decât un fenomen care se pune pe acest teren, care urmărește acest punct de vedere și care are să fie judecat după ceea ce a voit. Criteriile care stau la baza valorilor estetice, etice, religioase sunt aprecieri omenești, pentru opere omenești. Natura nu urmărește nimic din toate acestea. A o judeca totuși după tabla noastră de valori înseamnă a o antropomorfiza.

Situați pe acest mod de a vedea, problema raporturilor dintre frumosul natural și cel artistic devine clară. Nu există – o repetăm – decât un singur fel de frumos: acela creat de construcția artificial omenească, frumosul realizat prin artă. Când judecăm totuși un aspect frumos al naturii, noi împrumutăm elemente din educația noastră artistică, pe care le aplicăm naturii. Categoria de frumos n-ar fi existat dacă n-ar fi existat arta. Un copil crescut undeva într-o insulă sălbatică, fără să fi văzut niciodată o operă artistică, n-ar fi în stare să aplice acest criteriu unui superb asfințit de soare sau unui uragan grandios pe ocean. Tot cu elemente luate din artă se judecă și natura. De aceea, sentimentul naturei e un fenomen de civilizație înaintată. Primitivii, oameni simpli, needucați artistic, n-au nici un fel de admirație pentru peisagiile fermecătoare ale naturii.

Odată, într-o excursie la Cheile Bicazului, înainte de a ajunge la locul cel mai frumos, am întrebat pe un țăran din partea locului dacă peisagiul e frumos. Mi-a răspuns: „– Ce să fie frumos? Chietre! Nici n-ai unde paște oile." Punctul de vedere primitiv e ori utilitar, ori mistic. Țăranul de la Bicaz nu văzuse în viața lui nici o cromolitografie, fiindcă dacă ar fi văzut-o ar fi avut poate un început de punct de vedere estetic. E de o adâncă semnificație butada

în aparență paradoxală a lui Oscar Wilde care pretinde că natura copiază arta, și nu invers. „Nu vedeți cum peisagiile seamănă de o bucată de vreme cu tablourile d-lui Corot?" spunea el. La început a fost arta și apoi a venit concepția naturei ca o operă de artă, ca o construcție care presupune punctul de vedere artistic. Criteriul estetic a fost inventat pentru a judeca reușita unei opere artificiale. Pe urmă, nelegitim, printr-o forțare metaforică a lucrurilor, s-a aplicat naturei. Dar contemplația naturei ca o operă de artă e un produs social, o formă de cultură.

Criteriile instinctive, naturale, pentru aprecierea frumosului nu sunt estetice. În limba franceză, „une belle femme" nu înseamnă o femeie frumoasă, ci o femeie voinică, zdravănă, bine dezvoltată. Un animal frumos e un animal crescut bine, mare, sănătos. Frumusețea naturală înseamnă prosperitate fizică. Ea se reduce la ceva normal. În artă însă un om urât, un cal schilod, un tip degenerat pot fi teme pentru tablouri de înaltă valoare artistică. Menținându-se în cadrul biologic, frumosul natural poate stârni atitudini de concupiscență, de atracție ori de repulsie. Dar acestea, după cum am văzut, nu sunt sentimente estetice.

Judecățile de valoare se stabilesc în artă și în natură după criterii aproape contrarii. Frumusețea naturală e prea puțin interesantă în artă. Ea e indiferentă preocupării estetice. Din contra, un lucru urât în natură poate deveni frumos în artă. Rodin a exprimat clar acest lucru. „Lumea vulgară își închipuie bucuros că ceea ce judecă ea ca urât în realitate nu constituie o materie artistică. Ea ar vrea să ne interzică ceea ce îi displace ori o ofensează în natură. E o eroare profundă: ceea ce se numește în mod comun urât în natură poate deveni în artă o mare frumusețe. În ordinea lucrurilor reale se numește urât ceea ce e diform,

nesănătos, ceea ce sugerează ideea bolii, a debilității și a suferinței, ceea ce e contrar regularității, semn și condiție a forței; un ghebos e urât, mizeria în zdrențe e urâtă. Urâte încă sunt sufletul și conduita omului imoral, a omului vicios și criminal, a omului anormal care strică societății, urât sufletul paricidului, al trădătorului, al ambițiosului fără scrupule. Dar când un mare artist sau un mare scriitor se preocupă de una sau alta din aceste urâțenii, el o transfigurează... cu o singură lovitură de baghetă magică el face din ea ceva frumos." [1]

Astfel arta salvează sentimentele naturale de repulsie în fața urâtului, transformându-le în atitudini de interes artistic. Ceea ce în cadrul naturei ne-ar produce dezgust, în construcția artistică ne atrage atenția și ne captivează pentru felul reprezentării.

De altfel, punctul de vedere estetic neconsiderând decât artificialitatea, subiectul, conținutul urât, care e un aspect al naturei, îi rămâne complect indiferent. Benedetto Croce are dreptate când spune că singura formă de urât de care are a se ocupa arta e *inexpresivul*, adică ratarea unei opere, aceea ce nu are nimic de exprimat sau care n-a reușit să ne sugereze ceva. Față de un conținut urât nu se pot avea decât sentimente naturale: milă, indignare, antipatie, oroare și care pot fi întovărășiri asociative ale plăcerei estetice, dar nu emoția estetică ea însăși. E adevărat însă că urâtul sau ruda sa de aproape, caracteristicul, introduse în artă de creștinism, naturalism și romantism, sunt mai apte de a fi tratate estetic ca teme decât frumosul banal, pentru că lasă o margine mai mare imaginației constructive și sunt mai excitante pentru artist.[2]

[1] H. Rodin, *L'art* (Citat de Ch. Lalo, *Introduction à l'Esthétique*, p. 110).

[2] A se vedea în această privință studiul nostru *Arta și urâtul*, în volumul *Între două lumi*.

Arta modernă, neglijând raporturile de armonie şi echilibru, care formau preocuparea artei elene şi aceleia a Renaşterii, se aplică mai mult la căutarea caracteristicului, a individualului expresiv. Nu urmează de aici că urâtul trebuie preferat, căutat peste tot, aşa cum a voit naturalismul, care dintr-o imparţială şi aproape ştiinţifică reproducere a realităţii a devenit, cel puţin în opera unui E. Zola sau Maupassant, o viziune pesimistă a lumii. Prin aceasta naturalismul şi-a trădat propria sa neputinţă doctrinară: aceea de a copia natura. Lunecând către o viziune pesimistă a lumii, naturalismul a renunţat la o reproducere „tale quale" şi a adoptat o interpretare apriorică.

Şi pe alte căi s-a evidenţiat divorţul între atitudinea strict estetică şi naturalism. Nu numai pentru motivul că reproducerea fotografică a naturii e imposibilă, fiindcă arta se adresează unui singur simţ, pe când natura, tuturora: un peisagiu nu e numai vizualitate, ci şi mişcare (cinematograful rezolvă această insuficienţă), zgomot, miros şi tact; pictura nu lucrează însă decât pentru ochi. Nu numai pentru că artistul nu poate evita interpretările, sublinierea şi exagerarea a ceea ce e caracteristic, prezentând, alături de aspecte fotografice, altele caricaturale, unde atitudinea sa de falşificare a realităţii în scopul opticei personalităţei sale se evidenţiază. Cea mai grea incompatibilitate între punctul de vedere estetic şi concepţia naturalistă a artei stă, după noi, mai ales în faptul că, voind a copia natura, a-i imita procedeele, naturalismul duce la confuzia cu sentimentele naturale de concupiscenţă ori repulsie. Sforţându-se a reproduce exact în toate detaliile, cu fidelitate fotografică, un colţ de viaţă, artistul naturalist tinde şi câteodată izbuteşte să suprime conştiinţa iluzionară, sentimentul de ficţiune, de

artificialitate, care anulează pornirile vitale. Urmează atunci acea uitare a caracterului aparent şi apoi o contopire cu realitatea, o fascinaţie care ne dă impresia unei trăiri aievea. În locul seninătăţei avitale, în locul curiozităţii faţă de procedeu şi reuşită – cele două elemente ale plăcerei estetice –, năvălesc în sufletul nostru sentimente naturale de poftă, de simpatie, de ură etc., ca şi cum ne-am afla în faţa vieţii brute, reale, neprefăcute de artă. În cazul descrierilor ori prezentărilor pornografice, orice contemplaţie de ordin artistic dispare şi invazia instinctului sexual, cu toată violenţa ei, cu tulburările sale fiziologice, cuprinde în întregime sufletul. Arta pornografică serveşte, ca material biologic, un scop cu totul străin artei propriu-zise.

Formula naturalistă, care părăseşte legile de prefacere şi îndepărtare a datelor brute, care crede că * prezentarea materialului crud, nativ, cu cea mai mare fidelitate, nu poate servi misiunea metodei estetice. Arta urmăreşte transfigurarea realităţei pentru ca stimularea afectelor provocate de stări naturale să fie cât mai îndepărtată, cât mai indirectă. Elementele naturei trebuiesc desfigurate ca să nu mai poată fi recunoscute şi deci să nu mai aibă asupra noastră nici o influenţă directă. Scăpaţi de influenţa lor, interesul şi atenţia noastră să se îndrepte asupra mecanismului constructiv şi asupra gradului lui de reuşită.

Iată de ce artiştii, ca şi criticii de artă se menţin în faţa operii de artă, cu toată răceala necesară, lipsiţi de orice fel de sentimentalism, disecând cu senină curiozitate problematica edificiului realizat şi soluţiunile întrebuinţate. Cu multă dreptate spune Paul Valéry că sentimentalismul e frate bun cu pornografia. Căderea pe panta duioşiei e o vină tot aşa de mare pentru artist ca şi

* Fraza neclară în versiunea originală; ar trebui citit poate: care crede *în* prezentarea... (n. ed.).

cultivarea în artă a libidinozității. E aceeași cultivare a sufletescului frust, aceeași lipsă de prefacere prin gust și măsură. „Sentimentul fierbinte și cordial e totdeauna banal și inutilizabil... Artistul e pierdut când devine om și începe să simtă", ne anunță Thomas Mann. Iar Balzac remarcă: „a simți în mod prea viu în momentul în care trebuie să executăm înseamnă insurecția simțurilor contra creațiunii". Și mărturisirile artiștilor se pot înmulți la infinit.[1] Le veți găsi la scriitori, la pictori și muzicanți. Cu toții se arată atenți și preocupați de modul și metoda de a construi. În această privință formalismul estetic explică o bună parte din secretul artistic. Ceea ce rămâne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca element brut de natură, se găsește în conținut. Tema, „subiectul", e un dat. Numai prin forma în care va fi turnat i se va adăuga și o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuția artificială alungă valorile de conținut, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice.

Refugiată în artificiu, ea rupe legăturile directe cu natura, îndepărtează de la un contact imediat cu realitatea vitală. Ea purifică, prin abstractizare, într-o zonă indiferentă tendințele vieții. E adevărat că creația artistică își culege elementele din domeniul naturii. Dar elementele acestea n-au nici o valoare estetică atât timp cât rămân izolate. Elementele sunt ale naturii, relațiile între ele sunt ale artei. Ceea ce interesează deci sunt raporturile. De aceste raporturi, de tipologia și natura lor depinde acea poliarmonie – după expresia lui Ch. Lalo –, care produce

[1] V. alte citații în același sens în H. Delacroix, *op. cit.*, p. 87.

efectul artistic. Prezentate anarhic, fără raporturi agreabile între ele și fără o unitate care să le lege într-un principiu unic, ele n-au nici o valoare.

Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să se creeze un dualism între formă și conținut, așa cum au voit formaliștii, îngreuind situația esteticei cu inutile probleme. Orice fond își cere în mod necesar o anumită formă, care singură îi convine. Orice temă își reclamă unica sa tratare posibilă. Aceasta nu înseamnă că natura comandă artei, ci numai că fiecare subiect își are rezervat un anumit stil de expresie și că legătura între fond și formă e indisolubilă și oarecum fatală. Wölfflin, pentru plastică, ca și H. Riemann, pentru muzică, au arătat în evoluția istorică aceste stiluri legate de un anumit gen, de anumite procedee tipologice. Formalismul, în orice caz, e mai aproape decât alte explicații de natura artificială a artei și de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, niței cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensat de a lua atitudini interesate. Voluptate care nu reiese din conținutul elementelor naturale utilizate, ci din alcătuirile lor formale, din raporturile în care se leagă, din figurile caleidoscopice pe care le compun.

Acest sentiment de *indiferență vitală* nu se obține decât în condiții de saturație, de satisfacție a instinctului vieții, atunci când trebuințele organice, cele legate de eu și de ambițiile sau veleitățile lui, de poziția noastră practică (în sensul kantian) în lume sunt prealabil asigurate. Iată de ce arta capătă (fiindcă în fond are deja) un caracter de surplus, de lux; de ce ea nu poate apărea decât la indivizi cu trebuințe biologice reduse, sau la alții ale căror necesități au fost mulțumite. Mai mult, în societăți în care plăcerea fără violență a artei să se fi diferențiat de celelalte

valori, religioase, morale ori practice, față de care în primele faze ale culturei, arta nu e decât un mijloc, pentru a deveni autotelică, adică urmărind propria sa perfecționare.

Pornită la început ca o plăcere negativă, rezultată din lipsa de amenințare – pe care ceva care nu e viu, care nu e natural, nu ne-o poate da – plăcerea estetică, pe lângă indiferență vitală, se caracterizează în al doilea rând printr-o plăcere de triumf relativ sau absolut, adică printr-un sentiment de *stabilire a gradului de izbutire*. Nici acest de al doilea aspect nu e pur la început. După cum am văzut, el se naște în legătură cu calitatea unei construcții. Oricine face o casă, un pod, o mobilă o voiește bine făcută. Această dorință are fără îndoială un caracter utilitar: atingerea scopului pentru care e destinată. La început arta nu e altceva decât o preocupare de ameliorare a muncii depuse. De aici însă urmează analiza și examinarea felului cum s-a făcut munca diferitelor condiții de reușită, aprecierea realizării perfecte. Preocuparea de a face bine, de a construi fără greșeală, grija de procedeu, de ingeniozitate, de învingere a dificultăților ivite din rezistența materialului, cu un cuvânt, de calitate a muncei, se desprinde de ideea satisfacerei destinației practice căreia servește noua construcție, pentru a deveni un scop în sine, o realitate cultivată și îmbunătățită pentru ea însăși.

[1] Probabil greșeală de tipar; cuvântul *nu*, prezent în versiunea originală, duce la un contra sens, trebuie deci suprimat (n. ed.).

CAPITOLUL VIII

RELIGIA SAU ELIMINAREA DETERMINĂRII DIN EXISTENȚĂ

[I]

Din capitolele precedente s-a văzut, mai întâi cum funcționează mecanismul psihologic, ca și acela al organizării sociale umane, al moralei și al artei, rupând continuitatea naturei prin reacțiuni inhibitive, prin obstacole spirituale, formând construcții, suprastructuri, pe care le opun acesteia.

Totuși, atât structura psihică umană, care păstrează în ea reziduri de comportări zoologice, ca și societatea care, în forma ei primitivă, prezintă încă oarecare analogie cu colectivele himenopterelor, cât și etica, care nu poate sacrifica complet raportul de forță, toate acestea nu rup orice contact cu ordinea naturală.

Față de aceste funcțiuni spirituale, fenomenul religios s-ar părea că se înfățișează în cea mai completă opoziție cu ordinea naturală. Prima sa înfățișare, prima sa caracteristică ne apare prin această opoziție drept complect absurdă. Cine privește, din punct de vedere strict vital, practicile rituale ale triburilor primitive bazate pe schingiuiri, pe mutilări, pe autodafeuri, feluritele suferințe ale ascezelor, sacrificiile colective de vieți omenești, procedurile anumitor culturi religioase trebuie să aibă o impresie de-a dreptul de absurd.

Oprindu-se la această primă înfățișare și refuzând să intre mai adânc în semnificația fenomenului religios, adepții religiei naturale din sec. [al] XVIII-lea ca și simplii atei au denunțat monstruozitatea anumitor rituri ca pur și simplu odioasă. Confruntate cu logica biologică, moravurile unora dintre religii pot apărea ca demențe colective, ca crize de isterie socială, menite a înăbuși ori a suprima peste tot viața.[1] Și totuși, cum se va vedea mai departe, pe căi cu mult mai subtile decât acelea pe care le bătătorește natura, religia, cu toate hecatombele ei de sacrificii sângeroase, nu e numai o operă de continuă și uriașă sinucidere, ci și o sprijinitoare stenică a energiei sufletești, a tendințelor psihice, care se îndepărtează de poruncile directe, automate ale mediului sau ale forțelor instinctive. Varietatea imensă a interpretărilor date fenomenului religios (un cercetător german, cu răbdarea caracteristică rasei, a numărat 600 de definiții) nu scade semnificația concluziilor generale, care, toate, duc la acest sens. Religia are astfel o semnificație rațională. Numai că, asemenea doctrinelor care urmăreau să descopere esența fenomenului etic, diferitele filosofii religioase se agață de câte un aspect parțial, ridicându-l cu bunăvoință sistematică la rangul unui fenomen primar. O scurtă trecere în revistă ne va lămuri.

[1] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 105, scrie: „Spectacolul a ceea ce au fost religiile și a ceea ce mai sunt unele încă e foarte umilitor pentru inteligența umană. Ce țesut de aberații! Inteligența spune: «e fals» și raționamentul: «e absurd», omenirea se cramponează mai departe de eroare și absurditate. Și dacă ar rămâne aici! Dar s-a văzut cum religiile prescriu imoralități și impun crime. Cu cât e mai absurdă, cu atâta o religie ține un loc mai important în viața unui popor... Acest lucru e surprinzător totuși, când ne gândim că omul se definește ca o ființă inteligentă."

Determinarea faptului religios poate porni de la un punct de vedere subiectiv, psihologic, considerând privelișteа sufletească a zbuciumului interior prin introspecțiune ori prin mărturiile marilor eroi ai vieții mistice. Sau, adoptând un punct de vedere obiectiv, sociologic ori etnografic, scrutează și interpretează ceea ce se vede în afară, organizat în instituții, în cultură ori în practici rituale. O serie de definiții ale faptului religios pleacă de la primul punct de vedere. Sunt doctrine cu caracter psihologic ori etic. Să analizăm pe cele mai importante.

Protestantismul are meritul de a fi introdus în speculația religioasă ideea unei forme interioare de conștiință, a unei frământări psihice de ordin pur intim. Schleiermacher și în urmă simbolo-fideismul au identificat fenomenul religios cu o experiență a conștiinței noastre în care ar domina sentimentul pur, curățit de orice amestec al rațiunei. Faptul credinței e o luare de contact, printr-o participare afectivă intensă a sufletului nostru cu prezența divină. În ungherele ascunse ale conștiinței se trezesc forme pure de sentiment care, în accese de înaltă tensiune psihică, pipăie prin adorațiune, prin extaz sau prin fenomene de iubire esența ultimă a existenței divine.

Sentimentul religios principal după Schleiermacher e acela de dependență.

Primatul inimii e o deviză romantică. Schleiermacher, James, cu faimoasa sa „experiență religioasă", i-au dat o formă pregnantă. A simți intens misterul, divinitatea înseamnă a trăi religios. Înaintea aspectelor religioase obiective, înaintea riturilor și dogmelor de tot felul, un fel de anxietate sacră ne pune în legătură directă cu Dumnezeu. Această excitare paroxistică, această euforie lirică, asemănătoare stării poetice și exprimabile doar

muzical, formează substratul de religiozitate, anterior oricărei cristalizări externe, pe care fiecare din noi îl închide în sufletul său. Ea nu poate fi exprimată decât în stări psihologice de afecțiune neamestecată. Credința e condusă de aceste stări sufletești.

În zadar vom căuta din punct de vedere genetic o fază istorică în care această anterioritate a sentimentului față de amestecul rațiunei, prin făurirea de dogme, ori a acțiunei, prin exprimare în cult și rit, să existe. Nu vom găsi nicăieri așa ceva. Etnografii și antropologii englezi au cercetat pe rând toate triburile cele mai primitive. În toate părțile fenomenul religios este exprimat prin ceremonii, sacrificii, procesiuni, prin mituri și credințe, prin forme rituale. Peste tot, rudimente de rațiune intervin spre a da un început de grupare sistematică ori de justificare stărilor de sentiment. Fenomenul religios nu începe decât atunci când aceste stări psihice difuze se obiectivează, se organizează pe deasupra cursului natural și anarhic al conștiinței printr-o serie de comportări magice, de conduite sacrale, mai mult, printr-o serie de mituri, de dogme ori de legende, care oferă credinței un substrat obiectiv.

Psihologic, o asemenea prezentare a esenței religioase sub învelișul afectivității pure e o erezie. Nu există sentiment vid, gol de orice imixtiune a inteligenței. Sentimentul „pur" e o abstracție.

Experiența religioasă sub forma ei exclusiv interioară nu e decât un început, o aptitudine. Realitatea religiei începe de la exprimarea exterioară, fie măcar sub forma personală a rugăciunei. Nimeni nu poate crede și comunica cu Dumnezeu de unul singur. Credința sa e totdeauna, cel puțin în unele puncte de atingere, comună cu a celorlalți. Chiar experiența mistică așa de amplu descrisă de James ori Delacroix, după mărturisirile și analizele auto-

biografice ale marilor mistici, arată că aceste stări se încadrează de obicei într-o serie de credințe și dogme care sunt ale religiei adoptate și curente.

În orice stare mistică există crâmpeie, încercări de comprehensiune și explicație a misterului care sunt oferite de rațiune, precum și justificări ale simțirei proprii, care țin de aproape de facultatea argumentativă.

Experiența religioasă la Schleiermacher constă în sentimentul *de dependență*, de atârnare față de divinitate. Mizeria pământească e o parte a esenței divine. Partea e condiționată de tot. Această legătură de subordonare constituie caracteristica principală a intuiției religioase.

Din contra, Hegel crede că religia e o formă de *eliberare*. Sentimentul de libertate care se capătă prin sforțarea omului de a ajunge, de a atinge esența divină ne face să scăpăm de tristeți și griji, de mizeria și obscuritatea timpului.

În fond, această interpretare, în aparență contradictorie, se fundează pe constatarea aceleiași realități. Schleiermacher privește fenomenul religios prin optica negativă a stării religioase, fenomenală, în timp ce Hegel îl privește în finalitatea, în aspirația către divin.

Omul își simte dependența de divin[itate] și caută s-o ajungă. E aceeași stare sufletească văzută în cele două trepte ale sale.

De la Feuerbach încoace, o altă formă de înfățișare a caracteristicei religioase pe cale psihologică e de rigoare în anumite sisteme de filosofie religioasă. Credința n-ar fi altceva decât proiectarea dorințelor noastre. Speța de credință cu care operează religia e aceea a credinței după nevoie, ceea ce unii psihologi francezi numesc „croyance par besoin". În forma cea mai trivială, aceasta înseamnă un anumit târg „do ut des" cu forțele divine. E sentimentul pe

care atâți credincioși inferiori îl manifestă atunci când aprind lumânări, dau de pomană și se roagă ca să-și poată îndeplini o necesitate sau să-i moară un dușman. În aspect mai evoluat e acea formă de aspirație, de veleitate vagă, pe care am dori-o realizată cu ajutorul celui de sus, în stările noastre de nenorocire și disperare, pe care nu le exprimăm direct sub forma unei cereri de beneficiu, ci ca realizarea înconjurată a unei stări de pace și fericire. Religia ar fi expresia unei finalități deziderative, asemănătoare aceleia din magie sau din jocul copiilor, când mintea plăsmuiește stări aievea pentru a satisface dorințe ascunse. Oamenii ca și popoarele pun în religie toate visurile și aspirațiile lor.

O asemenea explicație se potrivește mai ales magiei, din care se găsesc întotdeauna fragmente în orice religie. Dar ea nu poate lămuri fenomenul central al religiei, ci numai anumite excrescențe periferice. Dorința poate fi stimulentul indirect al inspirației religioase. Ea se transfigurează după aceea în atâtea construcțiuni încât punctul de plecare rămâne aproape de nerecunoscut. Pentru ca dorința să capete o accepție religioasă, ea trebuie să evadeze din conștiință, să se transforme în simboluri, în credințe, în dogme, în mituri. În această eflorescență, ea dispare și-și pierde rostul ei inițial.

În rezumat, fără concursul inteligenței și al acțiunei, stările de sentiment nu sunt decât vagi impulsuri către o dispoziție religioasă, și numai atât. Ele pot stârni stări de vocație, pot incita la tulburări interne, din care apoi ies, transfigurate, adevăratele stări religioase.

Tot în grupul explicărilor psihologice trebuie menționată și acțiunea stenică, energetică, care ar trebui să fie rolul religiei după William James sau H. Bergson. Și W. James se așază pe punctul de vedere al „experienței

religioase". Privită astfel, această experiență face posibile următoarele credințe:

1. Lumea vizibilă nu e decât o parte a universului...

2. Scopul suprem al omului este uniunea intimă cu acest univers;

3. Rugăciunea, adică comuniunea cu spiritul universului, fie că e Dumnezeu, fie că e o lege, e un act care nu rămâne fără efect: rezultă din el un *influx de energie spirituală* care poate modifica într-un fel sensibil și fenomenele materiale și [pe] cele sufletești. Experiența religioasă mai prezintă încă două caractere importante:

a) o nouă savoare care se adaugă vieții ca o grație pură și care suscită fie un entuziasm liric, fie un eroism exaltat;

b) o securitate, o pace interioară care se manifestă în afară prin efuziunile caritații. [1]

În asemenea condiții, religia devine un stimulent biologic necesar vieții. Ea e „fără contest o excitație fericită, o expansiune «dinamogenică», care tonifică și însuflețește puterea vitală. Am văzut în mai multe rânduri, când am studiat convertirea sau starea de sfințenie, că emoția religioasă triumfă contra unui temperament melancolic, dă sufletului răbdarea și comunică celor mai banale lucruri o valoare, un farmec, o strălucire nouă. E o stare biologică, nu numai psihologică. Tolstoi exprimă un adevăr riguros când numește credința: «ceea ce face să trăiască pe oameni»" [2].

Astfel religia devine o necesitate vitală prin puterea ei de vivificare stenică. Guyau afirmase demult că stările euforice și entuziaste sunt foarte apropiate de sentimentul

[1] W. James, *L'expérience religieuse*, p. 405.
[2] *Ibidem*, p. 421.

religios, care naşte din prea plin de viaţă, din expansiune vitală. Numai că la Guyau religia e o urmare a abundenţei vitale, pe când James face din ea un remediu contra depresiunei şi a insuficienţei.

La o concluzie asemănătoare ajunge şi H. Bergson. Religia e pentru el o apărare instinctivă contra ravagiilor nihiliste la care ajunge inteligenţa prin funcţiunea ei critică şi deci depresivă. Inteligenţa ajunge la concluzia inevitabilităţii morţii. Atunci viaţa are nevoie de o susţinere în faţa acestei concluzii desperate. Instinctul creează un sistem defensiv, inventând prin religie o serie de mituri şi de credinţe care asigură nemurirea şi care neutralizează opera d- olvantă a raţiunei.[1]

Viziunea energetică a religiei, oferită de James şi Bergson, intră, fără îndoială, mai adânc în natura fenomenului religios. Numai că această terapeutică nu trebuie înţeleasă ca o reacţiune naturală, biologică. Religia e o construcţie complexă, care elimină şi protestează contra procesului natural, de incoherenţă şi anarhie. Natura e un haos. În această dezordine, cum vom vedea mai departe, raţiunea încearcă să pună o ordine oarecare, construind conceptele, logica, ştiinţa şi filosofia. Dar acestea nu cuprind în sfera lor o serie întreagă de fenomene, pe de altă parte, nu reuşesc să ne creeze stări sufleteşti de absolută securitate morală. Această deficienţă e umplută de religie, care devine un adjuvant al raţiunei, nu un adversar al ei. Ea se opune instinctului, ca şi ştiinţa, făcând aceeaşi operă.

Alături de aceste tentative de explicaţii cu ajutorul analizei conştiinţei, scrutată introspectiv, se adaugă alte teorii, care caută să definească fenomenul religios prin

[1] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 127 şi 137.

felul cum se prezintă el obiectivat în instituţii şi conduite, aşa cum l-au observat antropologii şi etnografii la popoarele primitive, ori ştiinţa religiilor din comparaţia materialului teologic ori mitic al marilor religii universale.

Una din cele mai curente identifică esenţa religiei cu înfruntarea fenomenului supranatural. Majoritatea religiilor, aşa cum le prezintă o anumită documentaţie etnografică consacră culte, ceremonii, sacrificii, al căror tâlc e năzuinţa de a înţelege ori domestici lumea de dincolo de simţuri şi realitatea empirică. Incognoscibilul lui H. Spencer, domeniu inaccesibil înţelegerii omeneşti, comprehensiunii logice şi explicaţiei ştiinţifice, reluat de E. Boutroux ori de F. Brunetière drept regiunea de dincolo de ştiinţă, în care aceasta nu mai poate exercita cu explicaţiile ei nici o influenţă, oferă materia cea mai abundentă pentru astfel de speculaţiuni. Religia ar fi o taină, un mister, care nu se poate desluşi. Ea e o eternă enigmă pusă minţii omeneşti în limitele ei neputincioase. Întrebări anxioase sau curioase asupra împărăţiei de dincolo de simţuri şi de inteligenţă, unde metodele ştiinţelor nu pot da nici un ajutor, se grupează în tâlcul vechilor mitologii, al ceremoniilor ori dogmelor neînţelese.

Această nelinişte întrebătoare asupra necunoscutului, această bănuială asupra prezenţei unei realităţi misterioase, cu care nu putem intra direct în contact prin resursele obişnuite ale minţii noastre, formează în adevăr un aspect al unora dintre religii. Ideea de mister, de taină neînţeleasă, e caracteristică mai ales creştinismului. Majoritatea celorlalte religii n-o cunosc. În special religiile primitive n-o au în vedere. În adevăr, mentalitatea primitivului e, după cum a arătat Lévy Brühl, prelogică. Principiul contradicţiei, al ubicuităţii, al simultaneităţii prezenţelor succesive nu-l supără deloc. Ele îi apar ca

foarte simple. Inspirat de obiceiuri magice, lui nu i se pare deloc straniu ca cineva să poată schimba cursul sezoanelor, să ordone intemperiilor, să întoarcă ordinea evenimentelor. Şi astăzi, în plină religie creştină evoluată, se consideră normal în anumite pături sociale ca forţa divină să aducă ploaie, să dea rod îmbelşugat pământului, prin puteri care n-au nimic a face cu procedeele raţiunei ori ale ştiinţei.

Ideea de supranatural e o formă complexă şi evoluată a minţii noastre, care presupune, în orice caz, contrariul ei, adică ideea unei ordine naturale ca fiindu-i anterioară. Numai acela care e deprins cu tălmăcirea ştiinţifică, mecanică şi deterministă a fenomenelor va găsi surprinzătoare o serie de întâmplări ce nu pot fi explicate de principiile logice. Dar aceasta nu poate fi atitudinea primitivului, care consideră conduita magică ca fiind absolut firească. Nu trebuie confundată explicaţia metafizică a religiei, aceea care poate încolţi în capul unui om cultivat, cu atitudinea omului simplu, asupra căruia principiul cauzalităţii ori al contradicţiei n-are nici o influenţă şi care nu e deprins să interpreteze fenomenele naturei în mod ştiinţific. Pentru acesta nu există mister, nici supranatural. El nu poate împărţi universul şi legile lui într-un dualism de regiuni, de explicaţii, unele comandate de raţiune, celelalte de revelaţie. Pentru omul simplu, care crede, totul, şi naturalul şi supranaturalul, şi evidenţa, ca şi enigma, sunt aspecte supuse aceleiaşi voinţe divine. Taina luată ca bază a religiei nu poate fi o premisă. Ea e o construcţie a oamenilor de gândire, făcând parte din civilizaţii înaintate şi care şi-au pus problema ştiinţei şi a raporturilor ei cu credinţa.

Dar dacă omul necultivat nu-şi poate pune problema a ceea ce există dincolo de înţelegerea lui, prin însăşi

concepţia sa magică, el concepe universul ca fiind mişcat, condus, de o serie de realităţi sufleteşti, de fiinţe însufleţite, de puteri însufleţite care, în dosul lucrurilor şi al fenomenelor, conduc din umbră, cursul întâmplărilor. E faimoasa explicaţie *animistă* a lumei, care formează, după alţi gânditori, punctul de plecare şi, în ultimă analiză, esenţa oricărei comportări religioase. Fie că e vorba numai de un „suflet" al lucrurilor, fie că e vorba de spirite, de demoni, de zei, de divinitate, natura apare omului ca inspirată de capriciile, de furiile ori de bunăvoinţele acestor forţe spirituale. Şcoala antropologică engleză, Tylor, Spencer ori Morgan au emis şi popularizat această concepţie a religiei. Se cunoaşte argumentarea lor. Aspectul animistic al universului e sugerat de ideea de dublu. Viaţa oricărui om se prezintă sub această înfăţişare. Mai întâi, stării treze îi corespunde o alta de somn. În timpul visului el e transportat într-o altă sferă decât viaţa sa normală. I se pare că face o călătorie în ţări îndepărtate, în timp ce fiinţa sa trupească rămâne acolo unde a lăsat-o când a adormit. În vis se pot întâmpla lucrurile cele mai imposibile: conversaţii şi acţiuni comune cu morţii, cu oameni care locuiesc în ţinuturi îndepărtate, cu fiinţe dispărute demult. El poate realiza în vis dorinţi pe care în starea trează nu le poate satisface niciodată: apropierea unor lucruri pe care le poftește, moartea unor duşmani care-l prigonesc, dragostea unor fiinţe care nu-l iubesc. Alături de vis, alte stări analoage: sincopa, extazul, catalepsia. Când priveşte pânza unei ape, el se vede reflectat în ea puţin altfel decât este în realitate şi totuşi acelaşi. Toate acestea îi pot sugera bănuiala după care corpul său nu e decât învelişul exterior şi aparent al unei alte realităţi care e sufletul şi care se poate desprinde de sălaşul său şi întreprinde o serie de acţiuni independente de ceea ce face trupul. Ajunge astfel la constatarea dualã a

unor substanțe paralele, care câteodată se întâlnesc, coincid, dar care de cele mai multe ori se despart și lucrează fiecare autonom. După cum în fiecare noapte sufletul poate părăsi corpul, tot așa după moarte, el poate continua viața sa, chiar când corpul s-a descompus. Înarmat cu această viziune a lumii, el poate presupune un suflet în dosul nu numai al fiecărei ființe, dar chiar al obiectelor neînsuflețite în aparență.

Cum tendința către personificare e caracteristică mentalității oricărui om primitiv, aceste substanțe sufletești devin spirite, genii sau demoni. Ele se încarnează în oameni, în animale ori în lucruri. Sufletul oamenilor morți trăiește mai departe. El devine obiectul unui cult: cultul strămoșilor, al larilor sau al manilor. Lucrurile, care adesea rezistă voinței noastre sunt animate de aceste suflete: câteodată prietenoase, alteori dușmănoase. Concepția animistă devine naturistă și fetișistă. Tot ce ne înconjoară astfel, universul întreg se însuflețește și se personifică. Spiritele, demonii, sufletele strămoșilor ne ajută ori ne combat, ne sunt bine sau răuvoitoare. Pentru a trata cu ele, a le îmbuna sau a le speria, se inventează o serie întreagă de rituri care formează țesătura diferitelor forme religioase primitive, care apoi, în diferite stadii de evoluție, se transformă în mari religii universaliste, prin concentrarea într-o singură divinitate a mulțimilor de suflete: strămoși, demoni, spirite, zei.

Explicația animistă, așa de mult gustată acum câteva decenii, pe vremea când teoriile lui Tylor erau crezute pe cuvânt fără o prea îngrijită verificare a faptelor, întâmpină azi, după atâtea cercetări etnografice minuțioase și îngrijit făcute, o serie de mari dificultăți.

După aceste observații, concepția *dublă*, dualistă, a două substanțe coexistente, suflet și corp, a cărei realitate

se prinde mai ales în vis, nu e conformă cu mentalitatea primitivului.

Pentru acesta, sufletul, deși câteodată independent de corp, se confundă totuși cu el. O serie întreagă de organe ale corpului pot fi sediul sufletului și manifestarea lui materială și exterioară. Dacă trupul e rănit, și sufletul e la fel, în locul corespunzător. Sufletul îmbătrânește o dată cu corpul. Nu se acordă ceremonii funerare, rituri piaculare oamenilor prea bătrâni: se crede că sufletul lor, devenit și el senil, nu mai merită această onoare. Când omul moare de o boală grea, se consideră că sufletul care supraviețuiește e și el atins, împuținat, degenerat.[1]

Concepția dualistă a sufletului și corpului e o doctrină filosofică-religioasă, relativ tardivă, contemporană cu începutul unor speculații metafizice. E greu de admis, de altfel, că esența unei religii, care formează toată mentalitatea unor anumite societăți, că rolul imens al acesteia se poate explica prin fenomene de vis. E greu de acceptat că religiile se pot întemeia numai pe fenomene halucinatorii, lipsite de motive mai adânci, mai obiective. „Ființele sfinte n-ar fi deci, din acest punct de vedere, decât concepții fanteziste pe care omul le-ar fi plăsmuit într-un fel de delir care-l apucă regulat, în fiecare zi, fără a putea discerne la ce scopuri utile servesc, nici la ceea ce corespund în realitate... Astfel, nu numai că forma sub care puterile religioase sunt închipuite nu le exprimă exact..., dar în dosul acestor imagini și figuri n-ar fi nimic altceva decât coșmarurile unor spirite inculte."[2]

[1] Spencer and Gillen, *The native Tribes of Central Australia*, p. 506, citat de E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 86.

[2] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 97.

O religie e, desigur, ceva mai mult decât atât. Spiritele, demonii şi zeii simbolizează realităţi mai adânci ale spiritului nostru. Ele sunt forme rudimentare ale ideii de divinitate. Aceasta nu înseamnă însă, aşa cum vor unii, că fenomenul religios s-ar defini prin legătura care se stabileşte între om şi o divinitate, oricare ar fi acea legătură care uneşte cu un spirit misterios, care domină peste întreaga fire şi în care el vrea să se simtă unit.[1]

Această prezentare a religiei nu poate nici ea fi satisfăcătoare. Mai întâi fiindcă nu orice religie presupune respectul unei divinităţi. Iată, de pildă, budismul. Acolo ideea de Dumnezeu e complet absentă. Budismul, după expresia lui Burnouf, „se situează în opoziţie cu brahmanismul, ca o morală fără Dumnezeu şi un ateism fără natură".

Doctrina budistă se fundează pe cele patru „nobile" adevăruri. Unul afirmă existenţa durerii ca o consecinţă a scurgerii continue a lucrurilor; al doilea înfăţişează dorinţa drept cauză a durerii; al treilea recomandă suprimarea dorinţei drept cea mai bună cale pentru îndepărtarea durerii; al patrulea indică cele trei etape prin care se poate ajunge la nimicirea dorinţei: cinstea, meditaţia, înţelepciunea. La sfârşitul acestor iniţieri, se ajunge la mântuire prin Nirvana. În toate acestea nu e nicăieri vorba de divinitate. Nu e vorba de originea lumii, de marile cosmogonii, de consideraţii de teodicee. Lumea e luată aşa cum este, ca un fapt din care se trag o serie de consecinţe etice. Această religie morală are totuşi temple, un cult şi o serie de preoţi. E vorba de o comemorare a unui mare spirit moral căruia i se adresează o ofrandă de flori şi se

[1] Aceasta e şi concepţia, cu oarecare variaţie, a lui Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, p. 101.

adoră unele imagini consacrate. E simplul cult al amintirii. Acelaşi lucru se aplică şi unei alte mari religii a Indiei, jainismului[1]. Aceeaşi lipsă a divinităţii e caracteristică în fond şi brahmanismului, din care aceste două religii decurg. Diferitele zeităţi care dominau concepţia religioasă brahmanică s-au unit cu timpul într-un fel de principiu impersonal şi abstract. O entitate nepersonificată, care n-are nici unul din atributele Divinităţii. După cum observă E. Durkheim, chiar în sânul religiilor monoteiste, se găsesc o mulţime de prescripţii, de interdicţii, în care Jehova nu joacă absolut nici un rol. Astfel, Biblia cere femeii să trăiască izolată câteva zile în fiecare lună, sau în timpul naşterii; ea opreşte să se înhame împreună calul cu măgarul sau să se amestece carnea de porc etc., etc. Aceste interdicţii, care au ca bază o raţiune de higienă ori de altă utilitate, se găsesc în fel de fel de religii. Ele n-au bază în rugăciuni, sacrificii, rituri adresate indulgenţei ori bunăvoinţei a vreunei divinităţi oarecare. Alteori practica sacrificiului operează direct, automat, prin ea însăşi, fără ajutorul fiinţei divine. Aşa, de pildă, în religia vedică, un anumit sacrificiu putea cu de la sine putere să spargă uşile peşterii unde erau închise aurorele şi să libereze astfel lumina zilei. De asemeni, în aceeaşi religie, unele imnuri ar avea puterea proprie ca, chiar contra voinţei zeilor, să provoace ploile. În religia mozaică, la sărbătorile Tabernaculelor, evreii mişcau în aer crengi de sălcii, într-un anumit rit, ca să aducă ploaia. Ritul opera prin el însuşi, fără asistenţa divinităţii.[2] „Există astfel, spune Durkheim, rituri fără dumnezeu şi chiar rituri din care se nasc dumnezei. Toate virtuţile religioase nu emană numaidecât de la personalităţi divine,

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, 42–43.
[2] E. Durkheim, *op. cit.*, 47–48.

„OVIDIUS"
CONSTANŢA
BIBLIOTECA
CENTRALĂ
nr. inv. 154 590

şi există relaţii de cult care au alt obiect decât să unească omul cu divinitatea. Religia depăşeşte ideea de Dumnezeu sau de spirite şi, în consecinţă, nu se poate defini exclusiv în funcţie de acestea."

E. Durkheim şi şcoala sociologică franceză propun o definiţie mai largă, care se poate aplica şi religiilor celor mai primitive, care înglobează într-însa heterogenitatea multiplă a tuturor credinţelor. Unele pleacă de la ideea de divinitate, altele de la aceea de spirit, altele au la bază cultul strămoşilor, altele se închină unor puteri, unei energii nedeterminate, nediferenţiate în esenţa ei, cum e de pildă noţiunea de „mana" la unele triburi primitive, altele la un animal sau un obiect, cum e totemismul. Toate religiile însă operează o clasificare între două lumi, între două realităţi. Toate fac distincţie între *sacru şi profan*. Divinităţi, totemuri, puteri, zei, spirite, obiecte sau animale, toate sunt lucruri sacre. Ele sunt izolate, localizate în regiuni deosebite în univers şi aşezate într-o anumită ierarhie. Ele cer un anumit respect şi o serie de rituri care să le servească. Pentru a le apropia, pentru a intra în contact cu ele, e necesară o anumită iniţiere. Gradele mistice, treptele iniţierii presupun din partea celui care vrea să intre în contact cu lucrurile sacre o transformare radicală, „totius substantiae", nu o simplă preparaţiune. Înţelegerea şi comunicarea lucrurilor sacre presupun o schimbare de calitate, o transfigurare radicală, o reîncarnare, o renaştere sub altă formă. Între sacru şi profan nu există contact continuu. Ascetismul, călugăria, iniţierea sunt practici uzitate de absolut toate religiile. Caracteristică religiei e această diviziune bipartită a lumei, care conţine într-însa toate fenomenele şi obiectele, repartizate în două categorii care se exclud una pe alta. Lucrurile sacre sunt „tabù", ele sunt protejate de interdicţii

stricte. Credinţele religioase sunt reprezentări ale acestor obiecte ori fiinţe sacre şi ale raporturilor pe care ele le susţin cu lumea profană. Ele întreţin o serie de culte care gravitează în jurul lucrurilor sacre. Dar spre deosebire de alte practici, oarecum individuale, cum e de pildă magia, orice religie presupune un anumit grup de credincioşi. Nu există biserică magică. Acesta e caracterul esenţial care deosebeşte magia de religie. Nu există însă religie fără o biserică. Magicianul operează izolat. El fuge de ceilalţi colegi, nu invită credincioşi la iniţiere, nu se adresează unui colectiv.[1]

O religie, după E. Durkheim, e astfel: „Un sistem solidar de credinţe şi practici relative la lucruri sacre – adică separate, interzise –, credinţe şi practici care unesc într-o aceeaşi unitate morală, numită biserică, pe toţi acei care aderă".

Definiţia marelui sociolog francez se sprijină, aşadar, pe două elemente:

a) O clasificare între sacru şi profan;

b) Un suport social: biserica.

Deosebirea între sacru şi profan are avantajul de a cuprinde într-însa clasificarea tuturor obiectelor de adoraţie, izolate prin interdicte. Faţă de definiţiile care plecau fie de la ideea de divinitate, fie de la aceea de spirit, de putere anonimă, de animal sfânt, şi care cuprindea fiecare numai [un] anumit tip de religie, aceea propusă de E. Durkheim pe ideea despărţirii între sacru şi profan e cu mult mai largă, putând îngloba în ea toate fenomenele religioase cunoscute. Rămâne mai departe însă nelămurirea relativă la noţiunea de sacru. Ce caracterizează un lucru sacru?

[1] Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, Studiul asupra magiei.

Care sunt criteriile după care e recunoscut? Ce face ca unele grupuri să acorde acest caracter unei entităţi şi altele alteia? Durkheim pleacă de la ideea de sacru ca de la constatarea unui fapt pe care-l consideră dat şi de la care porneşte. Nu ne dă însă o definiţie a noţiunei de sacru. Or tocmai aceasta ar fi esenţa faptului religios. E perfect adevărat că toate religiile operează o diviziune bipartită între sfânt şi profan, dar după ce indicii recunosc ele ceea ce e sfânt de ceea ce nu e, adică de ceea ce rămâne în sfera profanului?[1]

Primul element al definiţiei sociologice a religiei se opreşte tocmai acolo unde ar fi mai interesant să ne dea vreo indicaţie. Prin al doilea element, prin acela al prezenţei grupului de credincioşi, al bisericei, care caracterizează religia spre deosebire de magie ori de altă formă învecinată, nu se pătrunde mai adânc în esenţa fenomenului religios. Un grup de credincioşi reprezintă agenţii care transmit ori manifestează credinţele. O biserică e cadrul exterior şi social al unui grup de credinţe. Punctul de vedere sociologic poate reţine această instituţionalizare colectivă a credinţelor. Esenţa unui fenomen nu poate fi definită însă prin suportul ei social. Nu putem fi lămuriţi asupra naturei sportului, de pildă, din faptul că el e exercitat de o echipă. Orice societate e o reuniune de indivizi legaţi de un scop comun: o biserică, ca şi un partid politic ori o armată. Dar politica ori milităria nu sunt definite prin colectivele care le reprezintă. Afară de aceasta, fenomenul religios nu e totdeauna legat de o biserică. În formele superioare ale vieţii religioase, credinţa, ca şi comunicarea cu persoana divină, e adesea o

[1] O încercare de definiţie a ceea ce e sacru ne dă R. Otto, *Das Heilige*, şi M. Scheler, în *Vom Ewigen im Menschen*, vol. I, *Das Göttliche*, p. 101.

chestie de conştiinţă personală, o problemă intimă de experienţă proprie a sufletului nostru. Credinciosul evoluat poate face parte formal dintr-o biserică. El se va ruga individual, va trăi fenomenul religios în felul său sufletesc. De la protestantism, în special de la Luther încoace, religia a devenit o afacere de conştiinţă pur personală, o problemă interioară particulară, care se rezolvă în afară sau paralel cu prescripţiile, dogmele ori riturile unor biserici.

Astfel, toate definiţiile ocolesc înfruntarea directă a problemei. Natura fenomenului religios ni se pare oarecum dibuită, fără a se insista asupra caracterului ei specific.

II

Văzut în intimitatea conştiinţei, sub formă de stări religioase psihice, de extaz, de rugăciune sau de remuşcare, sau proiectat în afară de cult sau rit, fenomenul religios e acelaşi în esenţa lui. A-l descoperi prin scrutările şi analizele introspecţiunii sau prin observaţiile „behaviorismului", în conduitele sale exterioare„ deosebirea nu e decât de metodă.[1]

Şi psihologia şi sociologia ne pot ajuta la complectarea documentării. Vom culege faptele şi informaţiile din amândouă sursele. Pentru a putea ajunge la o caracterizare generală a faptului religios, vom pleca de la aspectul negativ al acestuia. Vom căuta să desprindem mai întâi pe cale indirectă aceea ce religia respinge, aceea ce desconsideră ca areligios în mod curent. În adevăr, religia ne apare într-o anumită perspectivă a ei ca un sistem de

[1] Vezi şi M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, vol. I, p. 275.

interdicții, ca o serie de opriri, de înștiințări și chiar de amenințări, însoțite adeseori de înfiorătoare sancțiuni, de a nu face sau de a face anumite acțiuni. Toate religiile conțin porunci de evitare a anumitor fapte și toate, sub o formă sau alta, indică teribile consecințe la care se expune acel care calcă aceste opreliști. Decalogul conține 10 porunci. Unele sunt de abținere, altele de efectuare a unor fapte. Budismul formulează și el patru reguli de înțelepciune, care sunt, în fond, patru ordine de evitare a unei serii întregi de abateri periculoase. Biblia interzice o serie enormă de fapte care ni se par ori absurde, ori având la baza lor o justificare. Acestea sunt resturi magice în toate religiile, magia fiind forma primitivă de religie, care se ocupă cu prezervarea de anumite greșeli contra higienei, care pot fi dezagreabile ori fatale. Interdicțiile religioase nu sunt urmate numai de sancțiuni materiale și automate. Afară de acestea, sancțiunile ce urmează interdicțiilor religioase sunt de caracter moral și social. Victima e considerată impură și evitată ori anihilată. Religiile primitive cunosc mai mult ca cele evoluate aceste ordine de abținere, cunoscute sub numele polinezian generalizat de „Taboo". Ele au la bază, cum a stabilit E. Durkheim, o separație între două domenii, acela sacru de acela profan. Aceste două ținuturi nu se pot confunda, nici măcar atinge. Două lumi impermeabile fără anumite condiții de preparație, de inițiere, de luare de contact mistică.

Încălcarea sau amestecul lor poate aduce grave neajunsuri pentru întreaga viață a grupului. Aceste două regiuni ale existenței nu pot participa unele la altele. Sfera religioasă a sfințeniei nu poate fi pângărită de atingerile triviale ale vieții profane. Materialul din care sunt construite obiectele de cult, gradul de rudenie totemică a servanților lor, alimentația ori relațiile sexuale ale ființelor

în legătură simbolică cu ceea ce constituie divinul trebuie să aibă anumite întrebuințări și numai în anumite condiții. Astfel, interdicțiile *de contact* vin în primul rând. Profanul nu poate manipula ori apropia măcar lucruri sfinte, cum sunt de pildă așa-numitele „churinga" sau „bull-roerers", nu poate atinge cadavrul anumitor morți, nu poate absorbi nici un aliment care ar avea vreo legătură simbolică cu totemul clanului. Nici privirea lucrurilor sacre nu e îngăduită. Femeia nu poate vedea instrumentul cultului. Nu se pot pronunța formule ori vorbe sacramentale.[1] Viața primitivului e despărțită în două categorii bine delimitate: de o parte, vânatul, pescuitul, culesul fructelor, adică viața economică obișnuită, de altă parte, viața sfântă a cultului. Toate ocupațiile temporale sunt paralizate în timpul marilor ceremonii. Acest lucru e caracteristic majorității religiilor. De asemeni, domeniul sacru cu cel profan nu pot fi contigue. Ele trebuiesc separate în spațiu; de aici nevoia de a crea temple, biserici, sanctuare, locuri de cult, închise și izolate. Ele nu pot coincide nici măcar în aceleași perioade de timp, în aceleași ore, zile sau chiar anotimpuri. De aci sărbătorile și împărțirea în zile faste și nefaste.

La toate acestea trebuie să mai adăugăm practicile și riturile ascetice, prezente în toate formele religioase. Ele au drept scop ca prin suportarea suferinței să deprindă omul la inițierea căilor sferelor sfinte. Prin durere el se purifică de elementele profane, adică de viața materială, obișnuită, care e viața păcatelor, spre a fi apt să înțeleagă și să participe la viața divină. Renunțarea, abnegația, suferința îl prepară pentru ascensiunea la aceste înalte regiuni, prin înnobilare și purificare.

[1] E. Durkheim op. cit., p. 428–440.

Aşadar, în orice fenomen religios, o serie de comandamente izolează regimul sfânt de cel laic, făcând din cel dintâi un grup de valori care nu pot fi ajunse decât prin anumite preparaţii.

Care e natura acestor două straturi izolate? Cu alte cuvinte, care e semnificaţia sacrului care trebuie despărţit şi întreţinut cu o mare grijă şi care e aceea a profanului, care trebuie îndepărtat ca să nu atingă într-un contact impur perfecţiunea celui dintâi? Ce combat şi ce conservă toate religiile?

Din uriaşul material comparat [pe] care ni-l oferă ştiinţa religiilor se poate vedea acum, cu o deosebită consecvenţă, că religiile prigonesc ceea ce e pământesc, trecător, ceea ce e legat de caducitate şi recomandă ceea ce e în afară de determinările timpului sau ale individuaţiei. Pe scurt, religia prigoneşte peste tot relativismul. Pentru ce?

Spectacolul lumii empirice, ca şi a legăturilor raţionale pe care le stabilesc seriile de fenomene între ele, se prezintă şi în instinctul omului primitiv, şi în conştiinţa reflexivă a omului cultivat, înarmat cu previzibilitatea cauzală, ca lipsit de unitate, de coerenţă şi de stabilitate desăvârşită. Oferind oarecare uniformităţi, unele posibilităţi de previzibilitate, fenomenele naturii sunt pecetluite de semnul individualizării şi de acela al efemerităţii. Raţiunea poate descoperi gratuit – prin construcţii matematice ori logice pe care le aplică apoi lucrurilor spre interpretare – identitate sau dependenţă. O anumită rebeliune, o recalcitranţă a faptelor dovedeşte totuşi că ele sunt inasimilabile la identitate şi cu atât mai puţin la stabilitate. Surpriza, variaţia discontinuă apare peste tot. În afară de acestea, trebuie avută în vedere perimarea tuturor lucrurilor din lumea aceasta. Nu se poate menţine ca fermă şi neschimbată nici o ipoteză.

Viaţa omului trece. Trec şi sănătatea, şi averea, şi gloria. Relaţiile cu ceilalţi oameni sunt schimbătoare şi nesigure. Caracterul semenilor e enigmatic şi neaşteptat. Dreptatea se schimbă în nedreptate, bunătatea în răutate, prosperitatea în mizerie. Sforţări penibile şi lungi nu duc de cele mai multe ori la nici un succes. Dorinţele şi speranţele rămân vane. Dezamăgiri de oameni şi de situaţii. Un sentiment de insecuritate şi de grijă permanentă întovărăşeşte credincios viaţa omului. În plus, o frică de necunoscut, de demonii cei răi, de perfidia împrejurărilor, de ceea ce aduce dezastruos clipa şi viitorul. Toate acestea întreţin o atitudine de desperare faţă de tot ce e pe lumea aceasta, lumea profană şi pieritoare. E firesc ca aspiraţiile oamenilor să năzuiască către o altă lume, care să conserve şi să asigure. Omul depozitează atunci toate tendinţele sale către siguranţă într-o lume sau o fiinţă eternă, perfectă şi imuabilă, ce nu cunoaşte mizeria relativului. H. Höffding arată, cu dreptate, că religia n-are alt scop decât conservarea valorilor. Plăsmuirea unui sistem de credinţe şi de mituri în care securitatea deplină să domnească. O astfel de lume însă nu poate fi una în care să domnească ineditul permanent, noutatea surprinzătoare, variaţia infinită, individualizarea excesivă a lucrurilor şi oamenilor. Bergson crede că religia e o continuare a instinctului vital prin care acesta se asigură contra imprevizibilităţei. Dar viaţa, după cum a arătat el, e o evoluţie creatoare, adică curgere succesivă de noutate neîntâlnită. Cum poate protesta, cum se poate asigura viaţa atunci contra ei însăşi, adică tocmai contra atributelor ei esenţiale? E aici o contradicţie în opera celebrului filosof. Adevărul e că religia nu merge pe acelaşi plan cu viaţa. Viaţa creează mereu inedit, se varsă în forme individual ireductibile una la alta. Viata e durată: scurgere şi isprăvire. Iar religia vrea

exact contrariul: adică conservare, tendință către identitate, suspendare a evoluției creatoare. Religia nu înăbușă viața, din contra. După cum vom vedea îndată, o ajută când se deprimă.

Oprește, refulează excesele anarhiei ei luxuriante, oferind un echilibru dezmățului vital, plăsmuitor de forme variate la infinit și de situații de neprevăzut. Religia urmărește astfel o eliminare a relativului din existență. Orice individualizare, orice noutate, orice trecere sau epuizare, orice răsturnare sau ridicare o sperie și o amenință. În orice religie, de la primitivii Australiei Centrale și până la misticismul catolic rafinat, descoperim o *năzuință către nedeterminare*. Orice e determinare e moarte, a spus cu drept cuvânt Hegel. Orice capătă formă și contur își semnează prin aceasta verdictul de moarte. Numai *absolutul inform, general și infinit poate fi singura ipoteză ontologică în care nici o epuizare, nici o moarte și nici o surpriză să nu ne amenințe*. De aceea religia și-a luat misiunea de a urmări o neutralizare față de orice ieșire din indeterminare. Nu e locul aci de a face un studiu mai amănunțit al acestei probleme, privită din acest punct de vedere. Toată mitologia indiană e o operă de contopire într-o substanță unică și eternă. Ipostazele firii, printr-o serie de peripeții de uriașă epopee religioasă, tind să fuzioneze într-un singur principiu, fără calitate și fără formă. Ceea ce urmărește budismul e tocmai desființarea individuației, deci a determinării, care naște veleitatea și dorința, iar acestea suferința. Marea familie a religiilor totemice au la bază existența unei puteri nediferențiate, „mana": substanță insezisabilă, care curge și se încarnează în oameni și lucruri. Mai târziu, un început de individualizare se obține prin ființa diferitelor divinități. Dar acestea sunt concepute tot ca o substanță unică și

absolută, fără limitare și fără moarte. Dumnezeul creștin e unul în fond, el însă ia aspectul trinității, după cum substanța infinită se realizează în diferite atribute. La bază e același principiu de putere, de existență nediferențiată ca și la „mana" triburilor înapoiate. Fiindcă în fond aceeași nevoie, aceeași tendință o incită și o cere.

Toți gânditorii care au cugetat la esența fenomenului religios au găsit ca esență a religiei, sub diferite formule, această putere neprecizată. Fie că e vorba de „dinamismul primitiv" al lui Leuba sau de „energetica primitivă" a lui Marrett, e vorba tot de acea substanță nedeterminată și activă. Sub ideea de suflet, sub ideea de natură, sub ideea de totem, plecând de la sistemele care fac să graviteze religia în jurul uneia din aceste noțiuni esențiale, suntem de acord azi de a întrevedea ideea de putere, de forță impersonală, un dumnezeu amorf, fără nume, fără istorie, imanent lumii, împrăștiat într-o mulțime nenumărată de lucruri, virtualitate capabilă, de altfel, de a se fixa în forme concrete.[1]

Motivele pentru care religiile au recurs la această ipoteză a unei substanțe nedeterminate sunt multiple: dificultatea de a acorda vreo caracteristică unei entități impalpabile, prestigiul misterului, neputința de compromitere sau de insucces. Dar mai ales, oroare de relativ, adică de nesiguranță, în consecință, nevoia de absolut, care singur poate ajuta și consola infinitele insuficiențe ale existenței.

O existență nedeterminată se definește prin cel puțin patru caractere:

a) *Transcendență*. O astfel de existență nu poate fi eu sau altul, căci atunci ar avea o caracteristică. Ea trebuie să

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi*. p. 414.

depășească individul, să existe dincolo de el, de rațiunea și simțurile sale. Numai așa își păstrează misterul și prestigiul. Hegel a arătat acest aspect: „Religia ne ridică deasupra lucrurilor temporale, ea e regiunea unde conștiința vede toate enigmele rezolvate, toate contradicțiile conciliate, toate durerile potolite, într-un cuvânt, regiunea eternului adevăr, a repausului și a fericirii veșnice". Orice experiență mistică caută o fuziune cu această regiune transcendentă. Trebuința urgentă a misticului este de a sări dincolo de el și a se confunda în ceea ce-l învăluie și-l întrece, o aspirație către absolut, o „imaginație ontologică" a acestui absolut, după expresia lui William James.

b) *Atemporalitate.* Fenomenul religios nu poate accepta categoria timpului. Toate religiile pomenesc de eternitate. Prin aceasta ele nu înțeleg o succesiune infinită de momente separate, ci o simultaneitate, „eternul prezent", care nu cunoaște schimbarea și alterarea.

c) *Identitatea.* Nedeterminarea presupune o identitate ideală a tuturor aspectelor. Orice diferență introduce individuația părților. Realitatea divină e una și aceeași. Formele concrete [pe] care le îmbracă sunt doar atribute ale unui substrat unic. Trinitatea presupune unul și același Dumnezeu. Fazele metempsihozei aparțin aceluiași principiu.

d) *Inefabilitate.* Ceea ce nu e caracteristic, ceea ce nu prezintă diferențe și e identic cu restul nu se poate exprima. Infinitul ca și absolutul nu se pot spune. Posibilitățile limbajului sunt paralizate. Singura comunicare cu divinitatea e o iluminare tăcută, o intuiție extatică, deasupra cuvintelor sau a imaginilor.

Se pune acum întrebarea cum e posibilă comunicarea cu o asemenea existență? În primul rând, pentru cei cu o

vocație specială, prin experiența mistică, de care ne vom ocupa mai departe. În al doilea rând, printr-un act intelectual, care să rămână indiferent la toate dezmințirile, la toate contradicțiile pe care rațiunea ori constatarea empirică i le poate pune în cale. Acest act de credință e un act de credit total, de încredere nestingherită, o acceptare gratuită și globală, fără rezerve posibile, față de datele experienței ori de concluziile rațiunei. Cum lumea empirică poate turbura prin mesagiile ei trimise judecății noastre credința, orice spărtură în unitatea infailibilă a acesteia o poate ruina. Credința e un refuz de analize și de discuții, un daltonism intelectual. E vorba de o acceptare totală. Margaret Füller, iluminata americană, avea o frază favorită: „Accept universul". Raportată această frază lui Carlyle, el a exclamat: „Frumoasă complezență!" Credința e, în adevăr, un act de complezență [față] de o realitate simțită, dar invizibilă. Astfel de realități pot crea în noi stări de credință. Credem în conținutul unor concepte abstracte ca: libertate, nemurire, esență, fire, existență. Fără să aibă un conținut sensibil, fiind din punct de vedere al cunoașterii goale de sens, ele au, după cum a arătat Kant, o semnificație determinantă din punct de vedere practic. În fața ficțiunilor ne purtăm, după expresia lui H. Vaihinger, *ca și cum* libertatea ori nemurirea ar exista în adevăr.

Astfel, instrumentul de nedespărțit al contactului cu indeterminarea situată la baza religiilor e credința. De aceea toate practicile religioase vor cere absolutul ca scop, credința ca mijloc. Ele vor combate cu ultima energie starea de îndoială, poartă prin care relativul intră și dizolvă integralitatea încrederii. Fie că e fundată pe autoritate, pe rațiune prin dogmă, pe experiența mistică, pe participarea

afectivă, credința e singurul mijloc pentru a susține legătura cu absolutul.

Rațiunea mentalității religioase stă într-un proces de apărare, de asigurare prin eliminarea tulburării relativiste. O lume sacră, care să conserve valorile și să înlăture dezamăgirile, nu e posibilă decât în nedeterminare. Astfel, religia are un caracter stenic. Un antidot la variație și relativitate. Ea menține tonusul vital deprimat de surpriză și dezordine și pe care morala, arta, filosofia, prin soluțiile lor relative, nu le pot înlătura. Efectul credințelor religioase în tămăduirea nevrozelor e cunoscut. Vestitele „Mind cure" ale americanelor, tratamentul prin sugestie al sectei „Christian Science" a format una din medicațiile psihologice.[1] În rezumat: *Religia e o terapeutică psihică, o acțiune de caracter stenic, contra depresiunii cauzate de dezordinea relativistă, acțiune susținută prin dogme, practici, instituții ori prin comunicări mistice directe.* Un sentiment de bucurie și liniște urmează. Credinciosul e radios și fericit. El se simte întărit și sprijinit. Toți misticii, de la Sf. Jean de la Croix la M-me Guyon descriu acest sentiment de teribilă euforie.

Așa fiind, urmează că credinciosul trebuie să elimine din viața sa oricare din formele de relativism. Ele pot fi următoarele:

a) *Scepticismul.* Starea de îndoială produce panică ori deprimare. E deci cea mai antireligioasă atitudine, forma cea mai frecventă a relativismului „a priori". Atitudinea ironică e o bagatelizare și o minimalizare a lumii. Ea pleacă de la postulatul instabilității generale a firii. Cu drept cuvânt romanticii germani o considerau drept

[1] P. Janet, *La médicine psychologique*, p. 14.

„sentimentul eternei agilități". Ea consideră lucrurile dintr-un punct de vedere ușuratic, suprimând caracterul adânc al fenomenelor. O micșorare a tuturor valorilor până la rangul insignifienței.

Sarcasmul, o altă formă a scepticismului, în care a excelat un Voltaire, înseamnă suprimarea oricărui sentiment de venerație. Introducerea batjocurei în locul adorației. Cu dreptate Goethe spunea că fără funcția respectului morala ca și religia nu sunt posibile.

În afară de forma ironică și de cea sarcastică, scepticismul mai ia și pe aceea a frivolității. E o stare de indiferență, de ceea ce francezii numesc „je m'enfichisme". Sentimentul religios însă e grav și însoțit de solemnitate. Cochetăriile intelectuale în genul lui E. Renan ori Anatole France sunt cele mai apropiate de ateism. „Orice atitudine cu adevărat religioasă trebuie să aibă în ea ceva grav, serios și duios. Ea poate să fie veselă, însă nu batjocuritoare, tristă, dar nu desperată, nici blasfematorie. Experiențele religioase... sunt impresiuni solemne... Vom înțelege prin divin, în mod exclusiv, o realitate primă de așa natură, încât individul se simte obligat de a lua în fața ei o atitudine solemnă și gravă, lăsând deoparte orice blestem și orice glumă"[1].

De asemeni trebuie eliminată ca antireligioasă și o altă formă a scepticismului: anume criticismul. Baza acestei atitudini e funcția de discriminare, adică găsirea de deosebiri. Or, starea de nedeterminare pe care am găsit-o la baza religiei tocmai aceasta evită. Nu e de mirare că poporul cu cea mai mică vocație religioasă, francezii, sunt și poporul cel mai critic, cel mai apt pentru a individualiza fenomenele și a le separa unele de altele.

[1] W. James, *L'Expérience religieuse*, p. 34.

b) *Pesimismul.* W. James, în celebra sa carte *Experienţa religioasă,* face deosebirea între stoici şi creştini din punctul de vedere al religiozităţii. „Când Marc Aureliu meditează asupra raţiunii eterne, ordonatoare a universului, în cuvintele sale sună un ton glacial, care ne face să ne înfiorăm şi pe care nu-l întâlnim niciodată în scrierile religioase ale creştinilor. Ca şi ei, el acceptă universul, dar ce puţină pasiune, ce puţină exaltare în spiritul împăratului roman!" [1]

Stoicii se resemnează trist şi oarecum silit. Creştinii cred cu entuziasm şi bucurie. Stoicii sunt defensivi, pasivi. Credincioşii sunt activi şi exuberanţi. De asemeni, spiritele disperate nu pot găsi – contrar afirmaţiilor lui Kierkegaard – o soluţie religioasă. Un Schopenhauer, un Nietzsche nu vor putea găsi în religie acel caracter tonic pe care-l caută toţi credincioşii. Cu atât mai mult cu cât pesimismul acestora nu e un pesimism ontologic – aşa apare mai târziu la Heidegger –, ci unul relativist. E un fel de protestare, de comentare acră, în care rând pe rând e denunţat câte un aspect al existenţei, criticat, găsit întristător şi deprimant. E un pesimism temperamental, o proastă umoare sufletească, care colorează în negru orice aspect al lumii. Nu acelaşi e cazul budismului. Acesta e un pesimism ontologic. Cu toate acestea, ceea ce combate budismul e tocmai procesul de determinare prin dorinţă, ataşarea de aspectul individual al lucrurilor. Concluzia e aspiraţia către o stare finală nedeterminată.

c) Individualismul. Concepţia universului în forme pluraliste nu poate duce, cu toată părerea contrarie a lui W. James, la dispoziţii religioase, decât dacă pluralismul e considerat ca aparenţă variată a unui substrat comun.

[1] *Op. cit.*, p. 36.

Relaţia cu un univers descentralizat, cu părţi autonome e plină de riscuri şi de decepţii. Garanţia liniştei şi beatitudinei senine nu poate fi dată de o asemenea alcătuire a firei. Aceasta pentru concepţia metafizică. Pentru latura socială şi morală, individualismul menţine acelaşi relativism.

Luther a interiorizat şi mărginit la accepţia sa individuală credinţa. El a făcut din ea o afacere de conştiinţă. Prin aceasta a dat libertăţei sufleteşti şi vieţii interioare un mare avânt. Aceasta numai în procesul psihic intern. În afară, el a preconizat conformismul. De aceea, protestantismul a rămas din punct de vedere social pasiv şi absent, luându-şi doar libertăţi de conştiinţă. E. Durkheim crede că sub conceptul de „mana", putere anonimă, se ascunde ca sens societatea cu transcendenţa şi permanenţa ei. Colectivul e totdeauna mai aproape de religie decât individualul. Primul învăluie şi întrece printr-o ambianţă difuză şi vagă existenţa pieritoare şi precisă a individului. Societatea poate forma materia emoţiei religioase. Pentru acest motiv religiile, în ordinea politico-socială, au susţinut totdeauna conformismul, politica de stat şi tendinţele conservatoare. Nicăieri şi niciodată ele n-au fost forţe social-revoluţionare.

Scepticism, pesimism, individualism sunt stigmate ale determinării relativiste. Peste tot religiile le-au eliminat şi au dus o luptă înverşunată contra lor. Prin aceasta ele respingeau mesagiile pe care natura înconjurătoare, haos anarhic de forţe care se ciocnesc orb, le trimetea conştiinţei noastre. Sufletul primitivului a simţit nevoia de ordine. Presimţind anumite raporturi cauzale, el a recurs la procedeele magiei, devenită mai târziu, prin evoluţie, conduita ştiinţifică şi experimentală, creând astfel un

început de ordonare a fenomenelor. Dar experiența cauzală nu l-a satisfăcut.

Prin insuficiențele ei, natura provoacă încă dezordine, excepție, schimbare neatentă. Ea nu se lăsa domesticită de poruncile determinismului științific. O nevoie și mai mare de claritate, de stabilitate totală se făcea simțită. Ea nu putea fi potolită decât prin noi construcții mentale, în care să se capete liniștea și limpezirea definitivă. Aceasta nu se putea găsi decât o dată cu goana contra relativității, în acceptarea unei ipoteze de absolut, ca un ultim refugiu, de întărire și consolare.

Astfel, religiile și mitologiile au încurajat aspirația către asemenea stări. Să analizăm câteva din cele mai importante.

a) *Totalitatea*. Etimologic considerată, religia are la început sensul de adunare, de grupare. „Relegere" înseamnă a readuna, a aditiona mereu, a totaliza. Acest sens îl acordă religiei și Cicero, pentru care omul religios e acela care adună acte de onoare zeilor, adică acela care se concentrează sufletește. Pentru Fichte, religia e o „grupare a spiritului". Astfel, prima grijă a credinciosului e o năzuință către întregire. Sentimentul de limită al existenței umane trebuie depășit, într-o aspirație de contopire cu existența absolută, cu dumnezeiescul. Dar această tendință de depășire a frontierelor sufletești nu se realizează, fiindcă sufletul nostru are dorinți, nevoi, nostalgii, aspirații sau doruri. Acestea pot fi pentru esențe banale, pentru necesități lumești.

Actul religios de completare e imanent. El corespunde unei legi constituționale a conștiinței noastre. După părerea lui Max Scheler, actul religios e dat prin însuși caracterul finit al conștiinței noastre. El nu se realizează, cum cred unii, empiric, prin „experiențe religioase", ci e

constitutiv structurei limitate a conștiinței, care, tocmai fiindcă e mărginită, presupune în afara ei nemărginitul.

Astfel, actul religios nu tinde către totalitate pe cale psihologică – cauzală și nici teleologică finalistă, ci e împlinit în însăși natura alcătuirii noastre sufletești. De aci urmează că actul religios se deosebește de altele spirituale prin lumeasca transcendență (Welttranszendenz) a intenționalității sale și în al doilea rând prin satisfacția sa numai la contactul cu dumnezeiescul.[1]

Această noțiune a „dumnezeirii" se definește la rândul ei prin două caractere. Mai întâi, prin aceea că ea e o existență absolută, adică față de care celelalte existențe, inclusiv aceea a eului nostru, e dependentă, subordonată, parțială. În al doilea rând, prin aceea că existența divină e sfântă, adică simbolizează în raport cu eul nostru o superioritate totală în eficacitate și putere. Raporturile de dependență existențială sau de inferioritate în eficacitate nu sunt de ordin cauzal, ci de ordin simbolic, ele fiind descoperite prin revelație.[2]

Nu vom discuta aici concepția fenomenologică a religiei. Ne vom mulțumi pur și simplu să constatăm că, fie în accepția apriorică, fenomenologică, fie în aceea empirică a „experienței religioase", fenomenul religios presupune o aspirație către totalitate. Raportul, cauzal sau simbolic-semnificativ, între om și divin e acela de la parte la tot. Sentimentul acesta, descoperit prin analiza interioară mai întâi de către Schleiermacher e acela de atârnare. Spovedaniile misticilor, toate, pomenesc de un sentiment de insuficiență, de incompletitudine și, corelativ, de o nevoie de completare, printr-o unire cu „Totul". E trăirea

[1] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, p. 245–251.
[2] *Ibidem.*, p. 101–110.

mistică, repetată în toate mărturisirile, de la Sf. Tereza la M-me Guyon, de la Eckhart la Jacob Böhme, în termenul de fuziune. O nevoie de uniune şi imanenţă, necesitatea de „a se pierde în Dumnezeu". Unii vorbesc de „micul izvor care se revarsă în fluvii sau ocean", alţii de „logodna sacră, de unire tainică cu divinul", alţii, ca Saint Jean de la Croix, în „urcuşul Carmelului", de ascensiuni pe trepte succesive către vârfuri greu accesibile. Actul religios e o urcare de la regiunea parţialităţii precise şi mărginite către infinitul totalitar (totalitatea în limbajul misticilor însemnând infinit), fără limită şi caracterizare.

b) *Unitate.* Nicolae de Cusa defineşte fiinţa lui Dumnezeu cu formula „coincidentia oppositorum". Divinul e locul unde toate contradicţiile, toate opoziţiile, antagonismele cosmice se topesc într-un principiu unic. Absolutul divin înseamnă reducerea aceluiaşi factor comun, a tuturor divergenţelor, variaţiilor, transformărilor lumii terestre. Coincidenţa contrastelor nu se poate realiza decât în faptul religios. Aspectul haotic al cosmosului se reduce în intuiţia religioasă la tolerare, la o coexistenţă a contrariilor sau a diversităţilor. Ele pot sălăşlui împreună fără să se elimine sau să se ciocnească. Principiul contradicţiei nu le supără, căci ele se raportă, în ultima instanţă, la acelaşi principiu. În fond, ne găsim în aceeaşi stare de suflet ca aceea condusă de legea participaţiei, din formele inferioare de cunoaştere. E vorba de un proces, în ordinea sentimentelor, analog cu acela al percepţiei care unifică diferite senzaţii. „Locul pe care obiectul religiei îl ocupă în suflet e condiţionat de faptul că razele ieşite din toate straturile se încrucişează în obiect, în acelaşi fel cum un obiect dobândeşte pentru noi realitatea sa, fiindcă reuneşte senzaţiile simţurilor diferite. Trebuie ca astfel el să ofere posibilitatea, cel puţin virtuală, de a fi constatat de

simţuri diferite. Cu cât simţurile care sunt în măsură de a-l constata sunt mai numeroase, cu atât el va fi mai obiectiv, cu atâta va fi mai sigur şi mai fixat. Astfel, trebuie ca numeroase şi diferite interese ale vieţii să se reunească, pentru ca tocmai multiplicitatea direcţiilor lor să intre în joc şi să poată permite fixarea poziţiei obiectului religios. Aceste direcţii nu se încrucişează într-un obiect preexistent. Din contra, prin faptul că ele se încrucişează în el, el ia viaţă şi trebuie ca obiectul religios să se aşeze dincolo de realitatea sensibilă, fiindcă nu există punct de vedere empiric care ar putea reuni în el această abundenţă, această divergenţă de linii corespunzând la direcţii interioare. Astfel, toată multiplicitatea vieţii interioare găseşte o unitate în elevaţiunea religioasă a sufletului, după cum existenţa îşi găseşte unitatea în Dumnezeu.[1]

E nevoie, aşadar, de o opoziţie, de o contradicţie pentru ca rezistenţa sufletească să creeze prin reacţiune această unitate a actului religios. Dualismul între suflet şi corp, între slăbiciunea cărnii şi tăria sufletului, pe care a semnalat-o Sf. Paul, între bogăţie şi tensiunea ridicată a vieţii, între fericire şi mizerie sufletească sunt contraste care provoacă, excită apariţia nevoii de unificare a conştiinţei în conduite religioase.

Marile vocaţii religioase au ieşit, în genere, din constituţii psihice prezentând fenomene de dublare ori multiplicare a personalităţii. Sfâşierile interioare, zbuciumul suspendat pe mai multe alternative a format un teren deosebit de propice pentru conversiunea religioasă. Între multe altele, se cunoaşte cazul lui Sf. Augustin: Până în ziua când a auzit o voce într-o grădină, care i-a strigat „Ia

[1] G. Simmel, *La religion et les contrastes de la vie*, în *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 157.

şi citeşte" şi deschizând *Epistola către romani* a Sfântului Paul [a citit]: „Banchete, beţii, desfrâu, certuri şi rivalităţi: părăseşte toate acestea: îmbracă-te cu haina Domnului Isus Christos şi lasă poftele trupului", el dusese o viaţă păgână.

După cum nevoia de totalitate e cerută de mărginirea câmpului conştiinţei şi formează nevoia de absolut, tot aşa contrastele şi luptele interioare cer o altă necesitate de absolut, care e aceea a nevoii de unitate. Din structura limitată şi contradictorie a sufletului nostru, se încheagă o contrareacţiune de salvare, care, în lipsa altei puteri sufleteşti, e aspiraţia către divin. Dacă nu s-ar apăra prin religie, organizaţia sufletească a multor oameni s-ar nărui. Forţele caracterizate în determinări individuale s-ar ciocni la infinit. Eul lor ar fi un etern teatru de război, care ar paraliza opţiunile şi hotărârile lor spre acţiune. Topind prin unitatea religioasă conflicte divergente, de tendinţe eterogene, intrând în convergenţă, în indeterminare, sufletul îşi găseşte un liman de pace şi repaus.

c) *Indeterminarea timpului.* Faust, ajuns la starea de beatitudine a împăcării definitive cu sine, a putut porunci clipei să se oprească: – „Ô temps, suspends ton vol" e strigătul oricărei emoţii religioase, care fuge de ruina progresivă a timpului, de descompunerea prin durată a oricărei realităţi. Dacă împărţirea existenţei în aspecte şi tendinţe individualizate crea anarhie şi ciocnire, împărţirea duratei în momente succesive aduce depresiune şi disperare. Lamentărilor tuturor vechilor religii faţă de constatarea că toate lucrurile trec şi pier nu le-au putut fi opuse decât suprimarea determinării timpului în momente separate şi efemere, prin două categorii religioase: eternitatea şi simultaneitatea. Eternitatea e totuşi o formă de relativizare. Timpul curge în momente distincte,

individualizate în durată. Numai că viaţa unei stări se prelungeşte fără sfârşit. Simultaneitatea însă suprimă complet şi radical toată categoria temporală.

Combătând eroziunea timpului, unele religii s-au refugiat în „viaţa eternă", altele au inventat „prezentul etern", adică simultaneitatea, după care totul e dat o dată pentru totdeauna, schimbarea şi alteraţiunea fiind total eliminate din existenţă. Prelungirea vieţii după moarte printr-o viaţă veşnică e una din soluţii a acelora care păstrează contactul cu viaţa pământească. Ea aparţine religiilor mai realiste şi mai puţin radicale. Au avut-o în primul rând grecii. Ei aveau sentimentul inevitabilităţii morţii. Fiul lui Priam, Lycaon, răpus de Achile, îi cere să-i cruţe viaţa. Dar acesta îi răspunde blând şi calm cu faimosul pasagiu din *Iliada*: „Scumpul meu, trebuie să mori. De ce te vaiţi atâta? Nu vezi tu cum sunt de mare şi de frumos? Totuşi şi asupra mea e atârnat destinul nemilos şi moartea. Mai devreme sau mai târziu, la răsărit sau la apus de soare, sau în miezul zilei, un războinic îmi va smulge sufletul, lovindu-mă cu lancea sau cu săgeata arcului său". După care, „Achile taie cu sabia capul bietului băiat, împinge cu piciorul trupul lui Lycaon în Scamandru, chemând peştii fluviului să-i înghită grăsimea sa albă".

Viaţa nu e eternă. Un pas către eternitate e câştigat în aceea că viaţa pământului e considerată foarte lungă. În cultul iranian al lui Zoroastru, viaţa istorică a pământului trebuie să dureze douăsprezece mii de ani. E numai o eternitate scurtă, o concepţie a infinitului temporal văzut sub forma simplistă a unei dimensiuni lungi. Acest mod de a vedea îl găsim şi în *Evanghelie*, în *Epistolele Sf. Paul*, în *Evanghelia lui Ioan*, dar mai ales în *Apocalips*. Viaţa pământească istorică merge către un scop. E judecata cea din urmă, după care urmează veşnicia.

Înaintea creştinismului, această concepţie a unui timp istoric care merge către eternitate se găseşte în cultul lui Zoroastru. Perşii au influenţat pe evrei. Originea acestei idei poate să fie indo-europeană, ea pleacă din parsism către iudaism şi apoi către creştinism. Eternitatea urmează după scurgerea evolutivă a existenţei pământeşti. Aceasta ajută pentru a fi câştigată viaţa de apoi. Ea se va istovi într-o zi când Dumnezeul aşteptat va veni: „Iată, iată Dumnezeul nostru, l-am aşteptat şi el ne va mântui" (Isaia, XXV, 9). Numai Domnul, Iehova, e puterea durabilă (Is. XXVI, 4). Din aceste strigăte de aşteptare a veşniciei iese profetismul. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin, ca şi *Discursurile asupra istoriei universale* ale lui Bossuet sunt inspirate de acest mod de a vedea.

În alte religii, absolutul temporal nu ia forma schimbătoare a evoluţiei treptate spre cucerirea eternităţii, ci se prezintă direct ca o viziune statică şi simultană a existenţei. Nu mai suntem în prezenţa a două lumi, a două vieţi, una trecătoare şi alta veşnică, trecând din una în cealaltă prin merit şi iniţiere. Ni se arată o singură ipoteză* dată o dată pentru totdeauna. Dumnezeu nu e conceput ca fiind în afară de temporalitate, în „saecula saeculorum", numai în una din formele sale, în cealaltă incarnându-se în viaţa temporală, ci în afară de timp şi într-o singură înfăţişare. Experienţa mistică, aceea care recurge la extaz, nu mai cunoaşte mărginirile timpului. Misticul trăieşte un prezent etern, în afară de modalitatea duratei. El nu cunoaşte schimbare ori degradare. Totul e dat şi neschimbător.

O serie de religii, spre deosebire de iudaism, creştinism ori parsism, pentru care atemporalitatea se câştigă treptat, se înfăţişează de la început sub forma încremenită a unei

* Mai curând: *ipostază* (n. ed.).

stări fixe o dată pentru totdeauna. Budismul, doctrinele vedantiste, *Upanişadele*, platonismul sunt religii care concep o existenţă încremenită. Pentru greci, Olimpul senin şi etern stă în mijlocul frământărilor lumeşti trecătoare. E vorba de două lumi. Pentru budist nu e vorba decât de una singură: Nirvana. În afara caracterizării şi a determinării de orice fel, nici timpul, nici dorinţa n-au existenţă. Nu există decât o substanţă eternă. Ceea ce ne apare trecător sunt simple iluzii. „Ideea" platoniciană e de aceeaşi speţă. Ea e singura realitate. În *Phedon* se arată, mai clar ca în orice altă operă a filosofului grec, cum esenţa lucrurilor, eterne şi neschimbate, e în dosul tuturor aparenţelor. Platonismul a influenţat pe Sf. Augustin cu concepţia sa asupra nemişcatului prezent, „semper stans eternitas", ca şi pe toţi misticii medievali. Eckhart spunea: „Ce este eternitatea? Eternitatea e un «acum» totdeauna actual, n-are nimic de a face cu timpul. Ziua de acum o mie de ani nu e mai departe de eternitate decât ceasul în care mă găsesc acum. Şi ziua care va veni peste 1000 de ani nu e mai departe de eternitate decât ceasul în care vorbesc acum". Iar Jacob Böhme: „Acela pentru care timpul e eternitate, iar eternitatea timp e liberat de orice luptă". În aceeaşi ordine de idei recomandă Spinoza de a considera lucrurile „sub specie aeternitatis"[1].

Timpul e astfel o iluzie care nu poate ruina nici o realitate şi nici o valoare. Cine poate trăi în această existenţă nu mai consideră avariile timpului, nu mai iubeşte lumea pământească. „Pentru ce lebăda s-ar mai întoarce la iazul mocirlos", se întreabă budistul?

Acesta e sensul liturghiei, ca şi al comemorărilor. Se leagă trecutul istoric, sensul de altă dată al unui cult, cu

[1] H. Höffding, *Philosophie de la religion*, p. 213–217.

prezentul. Se rememorează într-o imagine unică, pe deasupra anilor şi ţărilor de unde a fost importat serviciul religios. Anul liturgic, cu slujbele de Crăciun, Paşti, Sărbătorirea morţilor etc., a avut cândva un sens concret istoric. Azi el n-ar mai avea nici o semnificaţie. Totuşi, deasupra înţelesului de moment, ceremonia şi comemorarea leagă toate momentele timpului în unul singur, fără specificitate istorică.

Ceea ce e divin e pentru toate timpurile. Un anume moment istoric se repetă la infinit. Cultul se confundă în eternitate... credinciosul trăieşte în veşnicul prezent.[1] Acesta e senzul comemorării şi al ceremoniei.

Toate aceste moduri de a se elimina timpul pleacă din aceeaşi nevoie de asigurare contra morţii. Bergson, opunând mereu instinctul inteligenţei, conform doctrinei sale, are totuşi dreptate când afirmă că: „Religia e o reacţie defensivă contra reprezentării prin inteligenţă a inevitabilităţii morţii". Toate religiile au omorât timpul ca să suprime moartea. Societăţile evoluate au creat instituţii, legi, edificii care au crezut că sfidează moartea. Ele au voit mai mult: să asigure şi nemurirea fiecărui individ pieritor. Mai departe decât ceea ce li se părea a fi învelişul efemer al timpului, religiile au păstrat sufletul sub formă de demoni ori strigoi care revin după moarte, de reîncarnare, de metempsicoză, de fantomă rătăcitoare în câmpiile Elizee, de viaţă fără prihană în paradis, o existenţă netulburată de trecerea timpului, inventând fabulaţia mistică a vieţii viitoare.

4. *Indeterminarea spaţiului.* Cercetările de logică genetică pe baza etnografiei şi a sociologiei comparate au arătat că ideea de spaţiu a primitivilor e departe de ceea ce,

[1] H. Delacroix, *op. cit.*, p. 22.

mai târziu, geometria a admis ca spaţiu omogen şi abstract. La început, percepţia spaţiului e de ordin concret. Ea se reduce la o măsurătoare între terenul cuprins în proprietatea clanului ce se trage dintr-un anumit totem şi întinderea aparţinând altui clan. Sau între terenul sacru din jurul unui loc de cult şi terenul profan dimprejur. Lévy Brühl, M. Mauss şi E. Durkheim au arătat clar acest lucru. Totuşi şi acolo lucrurile participă unele la altele, se amestecă fără determinare clară.

Cu încetul, abia la grecii vechi s-a elaborat un concept geometric şi logic care pune baza concepţiei noastre actuale despre spaţiu. Spaţiul ştiinţific satisface până la un punct nevoia de absolut. El lasă însă o mare margine de completare până la viziunea unei informităţi spaţiale pe care religia caută s-o împlinească. Concepţia ştiinţifică se aplică totuşi la o categorie determinată. Ea nu poate cuprinde setea de infinit, care suprimă orice limită materială, orice localizare precisă. Chiar religiile primitive concep existenţa ca o cosmogonie între anumite fruntarii. Bolta cerească e locul cerului unde locuieşte Dumnezeu ori chiar, în unele religii, însăşi divinitatea. În multe limbi indo-europene, cuvântul dumnezeu înseamnă cer: indianul „devas", persanul „deva", de unde grecescul „zeus" şi latinul „deus".

Herodot raportează că perşii numeau cerul „Zeus", grecii asigurau un anumit loc înalt, Olimpul, ca limită zeilor. Evreii, la început, considerau pe Iehova ca zeul tunetului, care pleacă din cer. Isus, când îşi reia fiinţa divină, se înalţă la cer. Deosebirea între spaţiul celest şi cel pământesc formează o distincţiune pe care începutul religiilor o are mereu în vedere.[1]

Cu timpul însă apare o reacţiune contra limitării şi localizării.

[1] H. Höffding, *op. cit.*, p. 39–41.

Determinarea între „sus" şi „jos", între cer şi pământ începe să dispară. Dumnezeu nu poate fi imperfect şi mărginit, ca omul. El nu e numai etern, dar e şi omniprezent. Astfel, reacţia contra determinării spaţiale începe să se întrevadă. La început, alegoric şi simbolic.[1] Influenţa platoniciană are, în aceasta, importanţa ei. Conceptul de ubicuitate, de omni-prezenţă, la început alegoric, începe să aibă un sens literal. Anume, nu se mai crede într-un Dumnezeu de formă omenească fixă, în paradisul situat în cer, în morţii care învie cu toată structura lor anatomică. Antropomorfismul vechilor călugări copţi începe să fie atacat.[2] Sf. Augustin, evident influenţat de Platon, părăseşte categoric orice urmă de determinare spaţială: „Nu ştiam că Dumnezeu e spirit şi că deci nu are membre dotate cu lungime şi lăţime sau masă corporală. Dumnezeu în totalitatea sa e prezent peste tot şi totuşi nu se găseşte nicăieri (ubique totus et nusquam locatum)..." Dumnezeu locuieşte în partea cea mai profundă a fiinţei mele, ca eul meu intim, şi e mai sus decât punctul cel mai înalt pe care l-aş putea atinge (interior intimo meo, superior summo meo). Dumnezeu e deasupra sufletului meu, dar nu în acelaşi fel în care se găseşte cerul deasupra pământului."[3] Concepţiile panteiste în felul lui Giordano Bruno şi ale altora sunt astfel pregătite. Spinoza poate vorbi de o substanţă infinită, exprimabilă în diferite atribute. În alte religii, ubicuitatea, omniprezenţa formează

[1] H. Höffding *op. cit.*, p. 41: „Această reacţiune contra localizării şi a limitării a fost totodată şi o reacţiune contra clarităţii. Expresii ca: «sus, jos, ceresc, pământesc» au luat încetul cu încetul o semnificaţie simbolică".

[2] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 75.

[3] *Confessions*, III, 11–12; VI, 4, citat de H. Höffding, *op. cit.*, p. 43.

de asemenea unul* din atributele dumnezeirii. În *Upanişade*, expresie directă a religiei brahmane, Brahma e fără caracteristică posibilă, fiindcă numele, corpul, timpul şi spaţiul pier. Nici una din aceste determinări nu i s-ar putea astfel atribui. Un lucru sfânt poate fi deodată în mai multe locuri, în toate locurile: aceasta e suprimarea spaţialităţii în majoritatea religiilor.[1]

5. *Indeterminarea cauzalităţii.* Revine lui E. Durkheim meritul de a fi descoperit că la baza religiilor primitive se găseşte o forţă impersonală, anonimă şi nediferenţiată, „mana", care nu poate lua la început nici o formă, nici divină: spirit, demon, zeu etc., şi cu atât mai puţin umană. Ea e totuşi de o deosebită eficacitate, curgând, încorporându-se în fiecare obiect şi în fiecare acţiune. E o putere care trece prin fiecare aspect diferenţiat al lumii şi-i acordă eficacitate. Nu e vorba aşadar de o individualizare a două forţe în relaţie, a unui antecedent şi consecvent, care, separate de atotputernicia forţei anonime, s-ar influenţa unul pe altul. Pe de altă parte, principiul cauzalităţii ştiinţifice ne arată că tot ceea ce e în consecvent trebuie să se găsească şi în antecedent, deci că determinismul e proporţionat. Dar forţa „manei" e nelimitată. Ea poate să facă orice. Ea întrece disponibilităţile cauzei. Astfel e posibil miracolul. Mai târziu, această putere nediferenţiată se transformă în divinitate, împrumutând acesteia din urmă toate atributele ei de eficacitate, de omnipotenţă, disproporţionată faţă de acţiunea concretă a determinismului.[2] Intervenţia puterii

* În text: „una" (n. red.).

[1] R. Müller Freienfels, *Psychologie der Religion*, vol. II, p. 27–28.

[2] R. Otto, *Das Heilige*, Berlin, 1916, ca şi M. Scheler, *Das Göttliche*, în *Vom Ewigen im Menschen*, arată că în toate religiile unul din caracterele sacrului, ale divinului, e eficacitatea (Wirksamkeit) totală.

divine nu e permanentă. Minunea trebuie să rămâie o excepție. Dacă s-ar exercita permanent și cu orice prilej, ea ar înceta de a fi minune și ar deveni o ordine naturală a lucrurilor. Ea operează numai în anumite împrejurări, lăsând cauzelor obișnuite (causae secundae) grija de a regula restul acțiunilor cosmice ori omenești. Admițând însă și realitatea unor cauze inferioare, care formează determinismul ordinar, pământesc, urcând scara cauzelor obișnuite, nu vom putea explica crearea lumii. La început, a trebuit o intervenție de altă natură, deoarece cauzele secunde au trebuit să fie dezlănțuite de o altă speță de cauză, fiindcă altfel seria antecendentelor nu s-ar putea istovi decât în infinit. Trebuie să ajungem la o cauză care să nu fie la rândul ei un efect. Altfel n-am isprăvi niciodată. Cauza cauzelor e astfel Dumnezeu. Din aceste considerații Aristot a adus prin faimoasa sa teorie a „primului motor" unul din primele argumente ale existenței lui Dumnezeu. „Fără o cauză primă, n-ar putea exista alte cauze" e argumentul său esențial, pe care pe urmă l-a reluat și Thomas din Aquino.

Acceptarea minunei sfarmă nu numai individualizarea concretă a explicării efectului prin cauză, zvârlind o umbră de indeterminare asupra trecutului, dar ne cufundă într-o completă ignorare a viitorului, care rămâne astfel total imprevizibil. El devine obscur și nepriceput, stăpânit numai de legile întâmplării. Omul simplu părăsește ușor explicația prin cauzele secunde. Primitivii lui Lévy Brühl sunt total indiferenți față de o ordine naturală a lucrurilor. „Activitatea noastră cotidiană implică o liniștită și perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu totul diferită e atitudinea spirituală a primitivului... Toate lucrurile și ființele îi apar implicate într-o rețea de

participații și de exclusiuni mistice"[1]. De aici, o nevoie de îmblânzire, de conciliere a forțelor neașteptate și necunoscute, prin sacrificii, rugăciuni etc. Omul creează prin religie necunoscutul și imprevizibilul, fiindcă dorințele sale sunt oprite în loc de puterea de fier a cauzalității stricte. El creează prin religie și prin magie posibilitatea și realitatea miracolului. Dar și acest miracol trebuie oarecum influențat și regulat. Imprevizibilitatea totală ar fi și mai deprimantă decât neputința de realizare. Impreviziunea creează panică și îngrijorare. De aceea e nevoie de o viziune a unei bunăvoințe divine, care, stăpânind miracolul, îl poate totuși acorda în împrejurări anumite. Contradicția situației religioase stă în aceasta: dorințele nerealizate creează magia, adică atotputernicia divină, care depășește legea de fier a determinismului cauzal; dar în același timp miracolul creează hazardul și acesta la rândul său imprevizibilitatea, de care omului îi e groază. *Scăpând de determinarea cauzală care îl înăbușă, omul cade în imprevizibilitate, care îl înfricoșează.* Religia devine astfel un sistem mixt în care orice speranță e posibilă, dar și orice surpriză poate fi înlăturată cu ajutorul unor elemente de cult. Ea devine astfel un *miracol îmblânzit*, unul care e numai favorabil omului și niciodată complet ostil. H. Bergson are dreptate când consideră religia ca pe o serie de reacțiuni defensive contra reprezentării prin inteligență a unei margini înfricoșătoare de neprevăzut între inițiativa luată și efectul dorit.[2] Astfel, eliberarea din cauzalitatea restrânsă poate fi suportată.

[1] Lévy Brühl, *La mentalité primitive*, p. 17
[2] H. Bergson, *op. cit.*, p. 147.

6. *Stabilizarea valorilor.* Religia nu are numai o semnificație epistemologică, de suprimare a individuației cosmice și de creație de absolut gnoseologic. Ea se raportă și la lumea morală. Aici constatările omului nu sunt mai încurajatoare. Valorile pe care el le clădește și pe care ar voi să le creadă permanente se năruiesc în contradicții și dezamăgiri. Adevărurile se arată mincinoase, dreptatea – schimbătoare, fericirea – o simplă nălucă. În special dreptatea, pentru cei umiliți și ofensați, nu apare ca făcând parte din lumea aceasta. Exploatați fără cruțare, nedispunând de nici o putere, neinspirând nici o milă și nici un interes din partea celor mari și puternici, ei nu pot spera la realizarea justiției decât în altă lume. Numai la providență pot recurge și numai în ea e ultima lor nădejde. Marile religii universaliste s-au altoit și au prins pe stări de mare mizerie materială și morală.

În privința fericirii, același lucru. O clipă ea poate străluci, o dată cu tinerețea, ori favorizată de anumite împrejurări speciale. Dar ea se împrăștie iute ca un simplu vis. Durerea și suferința devin, pentru cei mai mulți din oameni, starea lor normală. La fel, cu credința în adevăr. Înșelăciunea și minciuna creează o stare de bănuială permanentă, de îndoială endemică. Iluziile primei vârste se risipesc repede, și natura omenească, perfidă și interesată*, apare repede în toată goliciunea ei. Valorile se întâlnesc astfel rar, și când le întâlnim se topesc îndată. „Vanitas vanitatum" e strigătul Eclesiastului. O nevoie adâncă tinde la asigurarea lor. Höffding a avut dreptate când a spus că rostul religiei e de a urmări conservarea valorilor.[1]

* În text: „interesantă" (n. red.).

[1] „Conservarea valorilor e axioma caracteristică a religiei, analoagă cu conservarea energiei din fizică", *op. cit.*, p. 9–10.

Nevoia ca ele să poată fi depuse, agonisite într-o regiune unde relativitatea lucrurilor nu le poate atinge devine imperioasă. Singura operă de stabilitate nu poate fi realizată decât în divinitate. În ea, valorile se pot păstra intacte față de alterațiunile realității empirice. Fără o credință în valori absolute și permanente, sufletul omenesc necultivat se destramă. El are nevoie să creadă în fixitatea bunurilor spirituale. De aceea se refugiază în religie și creează mituri și afabulațiuni consolatoare. Sufletele optimiste, sănătoase și stenice simt mai puțin această nevoie. La ele religia e o stare lirică, care iese din preaplin de viață. Dar sufletele dureroase, susceptibile, cum le numește Ribot: anhedonice, simt mai ales necesitatea imperioasă a refugiului în credință. Avem aci o adevărată neputință de fericire, stare care e mai degrabă o aptitudine, o vocație, decât un concurs de împrejurări. În timpul plăcerii celei mai complete, aceste suflete simt o frică, o anxietate de necunoscut, un gust amar și trist, care le strică mulțumirea, pentru ei totdeauna extrem de fragilă. Goethe însuși, a cărui viață a trecut drept exemplu de fericire olimpiană, spune undeva în *Convorbirile* sale cu Eckermann: „Am fost totdeauna lăudat ca un om favorizat de soartă... Pot însă să spun că în cursul celor șaptezeci și cinci de ani ai vieții mele n-am avut patru săptămâni de adevărată fericire. Viața mea a fost ca o stâncă ce lunecă spre vale și pe care mereu trebuia s-o ridic, fără răgaz". Iar optimistul William James adaugă: „Faliment. Acesta este cuvântul sfârșitului. Viața noastră e presărată de greșeli, de erori, de ocazii pierdute, de dovezi nenumărate ale incapacității și neprevederii noastre"[1].

[1] Vezi în W. James, *op. cit.*, p. 112–116, comportarea religioasă a ceea ce el numește *„les âmes douloureuses"*.

Astfel, aspirația către totalitate și unitate, suprimarea credințelor de relativizare a timpului, spațiului sau cauzalității, asigurarea valorilor morale sunt forme de absolut prin care conduita religioasă prigonește, suspendă, elimină formele determinării, ale specificării, ale relativizării din existență. Oriunde apare o stare sufletească religioasă, ea combate și atacă, încercând să stârpească din rădăcină orice tentativă de diferențiere ori cum ziceau filosofii scolastici, de individuație. Religia e o oprire, o inhibiție, un baraj la toate aceste manifestări reprezentând răul suprem pe care ea căuta să-l suprime și din care ies neliniștea, nesiguranța și împărțirea în forme ireductibile a existenței.

Se va putea obiecta că această interpretare de caracter filosofic nu corespunde cu esența tuturor religiilor, în special cu acelea simple, primitive, în care considerațiile ontologice de absolut și relativ presupun o lungă maturitate de cugetare în urma lor. Dar ceea ce la omul civilizat apare ca un fruct al meditației la omul primitiv e presentiment, instinct ori intuiție. Și acesta, ca și omul cultivat al istoriei continentului nostru, presimte vanitatea trecătoare, dezordinea și depresiunea. Determinarea în aspecte specifice a lumei provoacă în suflet o sete de securitate în absolut. Primitivul simte diversitatea amețitoare și deprimantă a existenței și tinde să o suprime cu ajutorul credinței mai mult chiar decât omul evoluat, care mai poate combate același rău cu ajutorul filosofiei și științei. De la puterea anonimă a lui „mana" până la divinitatea marilor religii universaliste, în dosul credinței se revelează aceeași nevoie de inhibiție a particularului și a relativului. Evoluția unui fenomen nu poate schimba esența lui permanentă. Aspectul istoric evidențiază doar

diferite forme ale aceleiași nevoi sufletești. Omul e ferit mereu de fascinația prezentului, a concretului, a imediatului. Religia combate această facilă seducție.

III

Substratul oricărei religii fiind o cufundare în absolut, urmează să căutăm care sunt căile prin care se poate comunica cu entitatea divină. Ele sunt patru: sentimentul, extazul mistic, autoritatea cultului și a bisericei, în fine dogma, adică rațiunea teologică. Credința se poate și ea funda pe aceste căi. Credința poate fi de trei feluri: credința din nevoie (croyance par besoin), credința prin autoritate, credința prin probă, adică credința prin experiență. În cea dintâi varietate intră sentimentul și mistica; credința prin autoritate se bazează pe colectivul religios, adică pe biserică, iar credința rațională și motivată, pe dogmă. Să le analizăm pe rând.

1. *Sentimentul.* Introducerea sentimentului pur în actul religios datează de la Luther. Evul mediu, cu ajutorul lui Aristot, trecut prin spiritul lui Sf. Thomas din Aquino, creează teologia, adică subtilitatea dogmei. În nenumărate exerciții logice, care trebuiesc acceptate rațional, se precizau ființa divină, raporturile cu ea, condițiile credinței, păcatul. Protestantismul nu mai face din credință un act de adeziune logică, chiar când e fundat pe revelație (și aceasta trebuie dovedită), ci pe o adeziune afectivă directă, ieșită dintr-un act de iubire, de adorațiune completă și absurdă, așa cum fac amorezații pătimași, cărora probele evidenței le sunt complet indiferente. Nu e vorba aici de credință, cât mai ales de încredere. Ceea ce trebuie avut în vedere de acela care vrea să ia contact cu

Dumnezeu e experienţa lui intimă, tumultul conştiinţei în care fiorul divin se dezvoltă. E vorba de „sapientia experimentalis", nu de „sapientia doctrinalis", adică de ceea ce ne împinge sufletul nostru, nu de ceea ce ne învaţă doctorii savanţi ai teologiei. Acceptarea cu tot sufletul e un act de confienţă, şi aceasta importă. Poţi greşi în păcat, poţi cădea în toată adâncimea abisului: dacă iubeşti pe Crist eşti mântuit: aceasta e învăţătura lui Luther. Cum observă undeva Ch. Andler despre marele reformator german, nu mai e vorba de înaltă logică, de iniţiere intelectuală, ci de „calităţi plebeiene, de fidelitate şi de supunere faţă de invizibilul şef". Sufletul are sete de iubire, sete de Dumnezeu. El trebuie să ştie, să aibă încredere că, chiar dacă păcătuieşte, va fi salvat. Greşeala omenească şi graţia divină sunt cele două elemente ale vieţii religioase. Credinţa rece, fără asentimentul inimii, fără reconciliere şi fără încredere oarbă că orice ai face Dumnezeu iartă, nu valorează nimic. Aceasta crede şi Calvin, aceasta o crede mai ales Schleiermacher şi toată doctrina simbolo-fideismului. Şi nu e de ajuns de a cunoaşte adevărurile creştine prin revelaţie. Ele trebuiesc *experimentate* în adâncul sufletului. Trebuie să simţi în tine condamnarea ca să poţi aprecia actul salvării. Încredere caldă, iubitoare, şi atâta tot: ceea ce înţelege Luther prin „Sola-fide", Melanchton, prin credinţa afectivă: „cordis affectus, sensus misericordiae Dei in corde", spre deosebire de credinţa rece a scolasticilor: „frigida opinio".

Asentimentul, psihologic vorbind, precedează încrederea. E o pornire oarbă, fără justificare, fără motivaţie raţională. În catolicism, contactul cu divinitatea se ia prin scriptură şi prin textele sfinte. Tumultul sufletului, pornirea interioară e secundară ori pur şi simplu ignorată. Experienţa religioasă internă e turbure şi deci

suspectată. În simbolo-fideism credinţa nu se sprijină pe text, pe revelaţie, ci pe sentiment, pe aspiraţia interioară. Experienţa psihică devine astfel adevăr şi dogmă prin ea însăşi. Încrederea asigură şi liniştește. Numai ea poate da preparaţii sufleteşti de a primi iniţierea divină, siguranţa eternităţii absolute.[1]

O astfel de „experienţă religioasă" a studiat W. James în celebra sa carte. Pratt, un psiholog american, care a făcut o întinsă anchetă asupra formelor de religiozitate, găseşte sentimentul de încredere ca bază a credinţei în 37% din cazurile cercetate.[2] E forma euforică, liniştită, plină de pace.

Stenică în efectele ei nervoase, ea e o formă de tonicitate vitală, de abandonare şi de fidelitate în deplină securitate, ca în toate formele de dragoste. Confienţa înseamnă siguranţa absolută în căpătarea graţiei divine. Ea iese din nevoia de ajutor acordat în orice caz. Inchietudinea, anxietatea, îndoiala lipsesc complet din acest mod de comunicare cu divinul.[3]

Forma intimă a acestui contact e de obicei *rugăciunea*. E adevărat că rugăciunea în multe cazuri nu ia acest aspect. Ea nu e altceva decât o cerere de îndeplinire a unei dorinţi, adeseori foarte practică sau foarte materială: o bună recoltă, un câştig de bani, însănătoşirea dintr-o boală, un succes etc. Ea cere, câteodată cerşeşte providenţei satisfacerea unui interes.[4]. Câteodată ea urmăreşte

[1] „Doch alle Lust will Ewigkeit, will die tiefe, tiefe Ewigkeit", e strigătul fideismului.

[2] Pratt, *The religious consciousness*, New York, 1920.

[3] H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 235.

[4] Pratt, *op. cit.*, p. 318, în anchetele făcute, găseşte că aceasta e forma cea mai frecventă de rugăciune; W. James, *op. cit.*, p. 386; H. Delacroix, p. 59–62; Müller Freienfels, p. 72.

expiația, iertarea unei greșeli. De foarte multe ori însă rugăciunea nu urmărește nici o grație temporală, nici o finalitate. Ea e o simplă comuniune cu divinul, contopire cu dumnezeirea. Ea pornește spontan, ca un imn, ca o forță de inspirație poetică, după cum a observat Abatele Brémond. E o nevoie de sprijin moral, de spovedanie, de încurajare, asemănător confidențelor care se fac marilor prieteni. Alteori ea ia caracterul unui extaz mistic, în care ființa noastră, cu veleitatea ei egoistă, se topește în absolut. La început, ea face parte dintr-un rit verbal obligator. E o simplă formulă orală cu scop magic sau o *incantație* care povestește zeilor întâmplările vieții lor și-i îndeamnă în furiile de care sunt cuprinși. În această privință ea are același scop ca și sacrificiul.

Mai pe urmă, de la acest ritual obligatoriu și colectiv, ea trece la o formă personală și intimă de convorbire cu ființa divină și ia aspectele menționate mai sus. În această ipostază, ea capătă accentul liric, adesea delirant, al sentimentului pur și devine o problemă de expresie verbală înaripată a unui zbucium interior. Ea întrebuințează imaginea invocației, adesea de adevărată valoare poetică.

2. *Experiența mistică.* Sentimentul nu e chiar o stare mistică. Apropierea de absolut e încă relativă. Comunicarea totală cu indeterminarea absolută nu se poate obține prin mistică.Toate religiile, chiar și cele mai pozitive, au cultivat-o sau măcar au tolerat-o. Evident, ea nu e dată orișicui. E o problemă de vocație. Diferitele grade sau variații de extaz au însă, din multiplele autoanalize și declarații pe care le avem ca documentație psihologică, câteva caractere comune.

Toate se realizează într-o stare de extaz, în care elementul principal e constatarea directă a prezenței divine prin desființarea conștiinței personale, pasivitate,

intuiție bruscă și spontană, prin iluminare. Figurile și imaginile simbolice prin care marii eroi mistici, Sf. Tereza, Sf. Jean de la Croix, M^me^ Guyon, Eckhart ori Jacob Böhme etc., exprimă aceste stări sufletești îmbracă diferite teme: itinerariul pelerinului, urcarea Carmelului, castelele sufletului, ziua și noaptea, logodna și căsătoria spirituală, obscuritate și iluminare, cântarea cântărilor, lichefiere și fuziune, transmutație și transfigurare, cupa mistică, beție și somn etc., etc.[1] Încă Denys Areopagitul asigna experienței mistice trei caractere: abstracție, obscuritate, pasivitate. Starea mistică nu se poate exprima decât simbolic. Ea [nu] durează prea mult. Lumina conștiinței o împrăștie după un scurt timp. Efortul voluntar nu poate provoca astfel de situații. Cunoștințele căpătate în timpul accesului par de o mare adâncime. Ele scapă analizei discursive și se impun printr-un fel de iluminare. Ele par impuse din afară de o forță irezistibilă, față de care eul misticilor nu e în stare de a opune rezistență. Câteodată, simțul mistic se antrenează după o adevărată educație, cum e de pildă în „Yoga" indiană. Regimul alimentar [2], atitudinea corpului, concentrarea spiritului prin atenție favorizează yoghinului provocarea stării numite „Samâdhi". În religia mahomedană, echivalentul acestor practici îl dețin dervișii. Aceleași stări și aceleași descrieri de la misticii Orientului până la acei ai Occidentului. Sub toate variantele, o tendință comună: căutarea indistincțiunii și risipirea, evaporarea în ea. Cu cât sufletul se va fixa într-o cunoștință

[1] Vezi descrierea în H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908; de același, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e^ siècle*, Paris, 1920

[2] W. James crede că inhalarea protoxidului de azot poate provoca stări mistice. Vezi *L'expérience religieuse*, p. 329.

distinctă, clară şi supranaturală a vreunui obiect, cu atât mai puţin va avea dispoziţie şi capacitate pentru a intra în abisul credinţei, unde toate lucrurile sunt absorbite.

Strigătul lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Montée du Carmel* rezumă natura tuturor stărilor mistice şi în general a oricărei trăiri religioase care se desfăşoară „într-o tăcere interioară, prin percepţia unei relaţii directe cu absolutul, în unificarea spiritului dincolo de imagini şi de cuvinte, prin... uniune intimă şi directă a individului cu Fiinţa, aprehensiune imediată a divinului, fuziunea absolutului şi dispariţia totală în el... părăsire completă a «discursului verbal» şi a gândirii fragmentare, prin compoziţie şi diviziune, refulare la starea virtualităţilor subconştiente de orice imagini mentale sau sensibile, desfiinţarea oricărei conştiinţe a distincţiei între eu şi obiectul său. Intenţie fără formulă, iluminare fără explicaţie" [1].

Acestea sunt elementele descriptive ale comunicării cu sacrul prin mistică. Evident, nu orice stare religioasă le poate realiza. În germen însă, orice fenomen religios le conţine ori le presupune.

3. *Autoritatea.* În afară de comunicarea directă prin sentiment ori prin mistică, eliminarea funcţiunii disociative şi critice a conştiinţei se mai poate obţine prin supunerea oarbă la poruncile grupului religios din care facem parte.

Societatea învăluie transcendenţa individului într-o stare de nediferenţiere conformistă. De obicei, actele noastre capătă o hotărâre finală de la un „fiat" social: ne determinăm într-un fel fiindcă în felul acela se determină toţi cei care ne înconjoară. Starea de mulţime e forma

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 248, 255, 256, 259, 264. Pentru alte descrieri, vezi şi Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1926.

mentală a unui grup în care diferenţele dispar. De aceea riturile, cultul, ceremoniile sunt de obicei stări de mulţime. În grup credinţele se întăresc, tocmai prin omogeneitate şi prin lipsă de discriminare. Autoritatea societăţii e primită de la sine. Dar colectivitatea nu ajută numai la uniformizarea credinţelor. Ea le şi măreşte intensitatea, le excită până la un potenţial de înaltă tensiune. E cunoscută beţia colectivă în sânul sectelor, a marilor ceremonii, a riturilor. Durkheim a descris magistral paroxismul nervos al ceremoniilor în triburile primitive.

Uniformizarea indivizilor în masă e datorită în primul rând fenomenului de imitaţie circulatorie. Fiecare privind pe vecinul său îi adoptă expresia şi gesturile. În al doilea rând, unificarea e produsă de concentrarea atenţiei asupra aceluiaşi obiect sau asupra aceluiaşi scop. În fine, voinţa individuală dispare, fiecare uitându-şi nu numai conştiinţa propriei persoane, dar şi orice simţ critic, discriminator, care produce adesea excesele şi desfrâul caracteristic adunărilor sau mulţimilor. Fenomenele de sugestie adaugă şi ele influenţa lor. Expresia sentimentelor se exasperează, prin strigăte, cântece, murmure, rugăciuni în cor, cum e cazul glosolaliilor atâtor procesiuni religioase. Sentimente unice de ură, contra ereticilor, de frică faţă de răzbunarea divină, de adoraţie orgiacă se topesc într-un singur elan. Col [1] a descris cu mare lux aspectul dezlănţuit al adunărilor anumitor secte americane. E greu de conceput o ambianţă mai propice stării de confuzie şi de indeterminare pe care o reclamă starea de suflet religioasă. Ceea ce misticul, datorită temperamentului său propriu, poate obţine ca extaz pe calea zbuciumului interior, orice credincios, fără vocaţie mistică, obţine transformându-se într-un credincios delirant cu ajutorul psihologiei maselor.

[1] *Psychology of Religion*, Chicago, 1916.

În afară de aceste stări de mulțime religioasă de caracter trecător, autoritatea credinței se susține și prin grupuri organizate. Cel mai important în această privință e biserica. Ea creează instituția sacramentală, păstrează marile tradiții și taine care se impun individului din afară, obiectiv, ca toate fenomenele sociale. Biserica depășește variația dispozițiilor individuale ale experienței religioase intime prin transcendența ei. Prin disciplina ecleziastică, prin interdicții cvasijuridice și sancțiuni, prin rituri de inițiere și prin practica liturgică, ea închide individul într-un complex de reguli și canoane care-l stăpânesc și-l ordonează. Ea formează o adevărată societate condusă de legi. În catolicism biserica joacă un rol primordial. Ea devine sacră. Pe ea și pe ierarhia ei se susține tăria credinței autoritative, fiindcă reprezintă instrumentul vizibil al dumnezeirii. Ea poate acorda grația sau impune expiația, ca și forța divină. În dosul bisericii „vizibile", stă biserica „invizibilă", adică comuniunea sfinților. Ea administrează cultul și comemorarea. Am văzut mai sus cum comemorarea suprimă timpul calendaristic, unind vechile tradiții de caracter istoric cu actualitatea, într-un singur mănunchi atemporal.

4. *Rațiunea.* Contribuția intelectuală e mai modestă. În ancheta amintită făcută de Pratt, din șasezeci și opt de cazuri examinate, abia 14 își fundau credința pe raționament. Este totuși în starea religioasă o nevoie imperioasă de a găsi adevărul. Pentru multe firi, nevoia de a înțelege natura și rostul existenței formează un teren favorabil convertirilor. De aceea, unele religii, în special catolicismul, și-au construit imense edificii, importante sisteme dogmatice, teogonii, teodicee, simbolice și apologetice, unde un spirit logic, de o rară subtilitate, reușește să astâmpere setea de explicație a unora dintre

credincioși. În special toată speculația ontologică, de la Sf. Thoma din Aquino și până la ultimii „doctori", pleacă din această nevoie. Nevoia de a ști și de a înțelege trebuie potolită. Revelația și misterul rămâneau simple postulate de la care se trag o serie întreagă de consecințe metafizice cu ajutorul teologiei. Alteori, revelația e îndepărtată și teologia cade într-o explicație laică, de religie naturală.

În general însă preocuparea esențială a teologiei e de a găsi conciliațiuni între contradicțiile semnalate de rațiune. „Obiectelor care depășesc inteligența noastră, spune Sf. Thoma, nu le putem da aprobarea decât dacă avem mărturia cuiva, și aceasta înseamnă a crede".

Dumnezeu devine astfel un martor care ne revelează anumite lucruri. Infailibilitatea divină rezultă la rândul ei dintr-un raționament care arată ființa divină ca fiind perfectă. Logica aristotelică a ajutat mult în această privință, oferind justificări, motive de credință, explicații coherente. Dogmele se înlănțuiesc într-un sistem silogistic care formează o unitate. Rațiunea, plecând de la datele sensibilității, printr-o serie de judecăți, ajunge la ideea existenței lui Dumnezeu. Ea prepară și precede actul credinței. O dată însă Dumnezeu recunoscut cu ajutorul rațiunei, adeziunea totală prin actul credinței nu mai are nevoie de rațiune și se satisface prin ea însăși. Acesta e rolul intelectului în religie, după Sf. Thoma. După ce rațiunea a pregătit credința, ea nu mai are un rol principal. „Totuși, inteligența iluminată de credință poate aprofunda conținutul credinței și apropia mai bine misterele divine", ne asigură Sf. Anselm. Chiar dacă ajungem a crede adevărurile Sf. Scripturi, rațiunea le mai poate lumina. Abelard sau Scot Erigene s-au muncit să unească filosofia și teologia sub autoritatea indiscutabilă a Sf. Scripturi.[1]

[1] E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, p. 14 și urm.

Dar în fața raționalismului tomist, după care rațiunea precede credinței, se ridică o altă doctrină medievală, aceea a gnosticilor, după care credința e anterioară rațiunei, e un fel de iluminare intuitivă, care prepară apoi opera rațiunei. „Gnosa" e raționamentul care explicitează, confirmă și justifică. El e avocatul, instrumentul credinței.

Astfel, rolul rațiunei în credință stă într-o combinație de element credul, de afirmație gratuită preparată sau justificată de inteligență. Fie că e prezentată ca anterioară credinței, fie că ne apare ca ulterioară, rațiunea își are rolul ei. Ea creează și ajută construcția ontologică a absolutului indistinct, pe care îl acceptă și-l explică în marginile puterilor ei. În comparație cu trăirea mistică, ori cu forța autoritară a societății, rațiunea aduce la comunicarea cu divinul o contribuție cu mult mai slabă. Ei însă i se datorește conceptul de existență, de infinit, de absolut. Divinul creat de ea se sprijină pe forțe mai puțin organice ale ființei omenești. Ea servește însă credința temperamentelor curioase de adevăr, pe care numai proba rațională le poate liniști.

IV

Dacă din cele precedente urmează că regiunea sacrului coincide cu aceea a indistincțiunii și aceea a profanului cu determinarea caracterizată, noțiunea păcatului se lămurește de la sine. *Păcatul înseamnă căderea în relativ.* Această formulă se poate exprima în felurite moduri. Conținutul ideei de păcat poate varia de la o religie la alta. Punctul de vedere care apreciază însă această greșeală religioasă e același. Toate interdictele și sancțiunile religioase se raportă la acțiuni care cultivă ceea ce e

pământesc, adică ceea ce e incomplet, precis și vremelnic. Parțialitatea și efemerul sunt nonvalorile religioase prin excelență. Acela care se menține în contact cu ele devine infractor al credinței. Acela care nu se sforțează să alunge din viața sa preocuparea pentru bunuri ori valori precise, deși trecătoare, e stigmatizat drept păcătos. Nonvalorile sunt deșertăciuni, adică seducții aparente. „Omnia vanitas" e deviza oricărei religii.

Păcatul originar*, acela care grevează toată speța umană, a plecat din curiozitate, adică din nevoia de specificare. A fost o preferință demonică pentru *altceva*, a izvorât dintr-o nevoie de schimbare, introducând timpul în nemurire, alegând prezentul pentru atracția lui imediată, în locul liniștei eterne. Pedeapsa a fost epuizarea temporală prin introducerea sfârșitului, în orice faptă și în orice viață omenească. Această groază de sfârșit, anexietatea istovirei duratei, întovărășește de atunci, nedezlipită, pe om. Ea e un fel de categorie sentimentală apriorică a existenței umane. „Inocența e ignoranță. În inocență omul nu e încă determinat ca spirit, dar sufletul este într-o unitate imediată cu ființa sa naturală... Această interpretare e în plin acord cu Biblia care, refuzând omului inocent discernământul între bine și rău, condamnă toate invențiile... Anxietatea e o determinare a spiritului... anxietatea e ca o căutare de aventură, de monstruos, de mister."[1] Astfel, anxietatea (angoisse) e o condiție prealabilă a păcatului originar și o consecință a păcatului în orice individ. Grija și neliniștea au intrat astfel în viața omului, de îndată ce a căutat situații determinate. Aceeași concepție domină sensul budismului. După cum se știe,

* În text: „original" (n. red.).

[1] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 61–62. M. Heidegger a reluat aceste idei, cu noi argumente ontologice, în opera sa *Sein und Zeit*, vol. I.

Buda era fiul unui rege şi trăia în splendoare şi belşug. El nu putea atinge fericirea, fiindcă atenţia lui era chemată de priveliştea suferinţei şi a morţii. El nu şi-a găsit pacea sufletului decât atunci când a considerat lumea ca o deşertăciune totală produsă de plăcere, de impulsie şi de dorinţă, adică de ceea ce e activ şi dinamic în om şi care constituie izvorul oricărei dureri.

Dacă omul se poate elibera de cele 5 lanţuri ale robiei, care sunt egoismul, îndoiala, plăcerea, ura şi ambiţia, atunci el poate atinge sfera păcii eterne care e Nirvana.

El predică: „Când focul plăcerii e stins, aceasta e Nirvana; când focurile urii şi ale vanităţii sunt stinse, aceasta e Nirvana; când orgoliul şi celelalte pasiuni sunt stinse, aceasta e Nirvana".

Învăţătura ultimă care trebuie reţinută e: binele suprem e stingerea imaterială, absolută, a tuturor iluziilor. Omul perfect trebuie să dezrădăcineze: „Iluziile care produc durerea, care nasc viaţa, bătrâneţea şi moartea". Unui tată care plângea pentru moartea fiului său, Buda i-a spus: „Ceea ce iubeşte omul îi aduce durere şi întristare, suferinţă, melancolie şi disperare". Dorinţa şi iubirea creează aspecte deosebite ale existenţei, de care omul se leagă. Libertatea deplină e stingerea a tot ceea ce leagă de oricare caracterizare individuală. Aceeaşi interpretare, în fond, ca şi în creştinism.

Toate religiile au condamnat drept păcate aceleaşi tendinţe ale fiinţei omeneşti. Peste tot aceleaşi erori au fost denunţate. Cele mai importante păcate, comune tuturor religiilor, sunt:

a) *Îndoiala.* Am văzut mai ales cum scepticismul, adică spiritul critic, formează inamicul cel mai odios al oricărei mentalităţi religioase. Şi [este] normal să fie aşa. Credinţa totală e elementul ei prim. Orice spărtură în credulitate

ruinează întreg sistemul şi opreşte posibilitatea de contac cu sfera eterică a absolutului. Păcatul numărul unu trebui să fie astfel neîncrederea şi bănuiala. El trebuie extirpa din rădăcini, pentru a pregăti sufletul omenesc către acceptarea totală.

b) *Plăcerea senzuală.* Simţurile leagă cu imediatul, c prezentul şi cu caracteristicul. Ceea ce e repetat, monoton cenuşiu, ceea ce n-are relief şi particularitate cade sub pragul minimal al sensibilităţii. Plăcerea simţurilor nu naşte decât din contrast şi din stări diferenţiale. Uniformitatea adoarme excitaţia şi deci senzualitate plăcută. Schimbarea însă trezeşte, stimulează. C a ce n leagă de prezent şi de locul e plăcerea. Ea fixează raportul cu bunurile şi valorile relative. Ea ne atrage către palpabil şi concret. Atracţia, seducţia ei e imensă. Fascinarea ei ne împiedică să ne gândim la eternitate. E satisface şi trebuinţele noastre vitale, şi fiindcă merge în sensul fiziologiei şi al naturei e îndeosebi de puternică, plăcerea fiind în genere semnul că o funcţiune se desfăşoară normal. Durerea, din contra, e, cum s-a zis sentinela care dă alarma că un proces de descompunere se petrece în corp. E greu, aşadar, de luptat cu ceea ce e încurajat de viaţă şi de mecanismul ei. Lupta religiilor cu plăcerea a fost de aceea îndeosebi de aprigă şi de grea. Cele două tendinţe mai impetuoase, mai adânci şi mai reale ale finalismului vital sunt instinctul sexual, adică reproducerea, şi foamea, adică nevoia de nutriţie. Cele mai elementare şi mai violente plăceri sunt legate de aceste două nevoi biologice. Ele sunt lubricitatea şi lăcomia, cu variantele sale avariţia şi luxul. Luptând cu natura şi încercând să-i reducă puterile, religia a trebuit să combată, pe cât a putut, păcatul de fornicare. Toate practicile ascetice recomandă în primul rând abstinenţa sexuală.

Toate eticile religioase cer castitate. Orice tentație de acest ordin e considerată ca venind de la diavol. Chinurile și reducerea vitalității anahoreților tind să potolească poftele trupului. Relațiile sexuale fixează și aservesc pe om mai mult decât orice altceva în viața pământească. Dar și celelalte simțuri creează plăceri aproape tot așa de puternice. Nevoia alimentării duce la lăcomie, un alt grav păcat denunțat de canoane. Ea duce, pe căi derivate, la nevoia de apropriere, de posedare, a oricărui bun. Agonisirea averii e o altă formă de atașare de bunurile acestei lumi. Ea creează obligații, griji și îndepărtează pe om de la contemplarea celor eterne. Sărăcia a fost mereu preconizată în dogmele religioase. „Fericiți cei săraci etc." nu e numai o imprecație creștină. O cer credincioșilor și budismul și mahomedanismul. Cei care au renunțat la comoditățile averii și au luat toiagul sărăciei au fost considerați sfinți, într-atât instinctul de proprietate pare înrădăcinat în sufletul omenesc. De la fachirii indieni la frații franciscani sau iezuiți, toți acei care au trăit adânc religia s-au lepădat de orice avere. Motivul principal e faptul că bogăția, fiind exterioară omului, îi dă o putere care nu-i aparține, care nu e o prelungire a calității sale sufletești. Averea e exterioară omului, nu-l definește. W. James arată că întotdeauna a existat un antagonism între *a avea* și *a fi*. În toate timpurile, bunurilor exterioare li s-au opus calitățile interioare. Meritele personale: inteligență, noblețe, energie n-au nimic comun cu averea. Omul sărac e liber. El nu e sclavul atâtor griji pământești. Numai el se poate concentra către atracțiile vieții interioare și către comuniunile cu absolutul, pe care omul preocupat de câștig le consideră inutile sau ridicule. Nu te îngriji de ziua de mâine sau „vinde averea ta și o dă săracilor", a spus Isus Christos. Bunurile materiale exercită o dependență.

Credinciosul nu se mai poate consacra lui Dumnezeu. Averea dă sentimentul puterii, încrederea în propriile mijloace, care dispensează de a recurge la ajutorul absolut al providenței. Ea face concurență ajutorului de Sus. Ca și legătura sexuală, ea ne menține sclavi ai relativului imediat.

Neîncrederea formează starea de spirit inaptă, inadecvată pentru contactul cu divinul: plăcerea sexuală sau materială reprezintă atracția și legătura cu lumescul, adică cu relativul empiric.

c) *Orgoliul*, un al treilea grav păcat denunțat de eticile religioase, semnifică izolarea de marele tot, ruperea legăturilor de comuniune cu lumea supranaturală. Orgoliul înseamnă în primul rând individuație: distingerea de unități insulare în existență și pretenția lor de a se satisface singure. Formă a individualismului, orgoliul presupune egoismul spiritual și fizic: închiderea ermetică în sine și urmărirea numai a scopurilor personale. E, poate, forma cea mai desăvârșită a relativismului prigonit de credință și cel mai grav păcat al ei. Religia poate admite, la urma urmei, orice: chiar ateismul, care e tot un mod de a avea contact și de a gândi religios firea. Orice înseamnă tendință religioasă, fie chiar în politică (fanatismul social), în artă (misticismul simpatetic), în știință, morală etc., înseamnă o recunoaștere și o nevoie a unei realități supraindividuale, înglobarea și *dependența de o transcendență*. Considerarea unei realități individuale ca un tot în sine e negarea oricărui spirit religios. Prin urmare, religia va urmări în primul rând individualismul fizic, adică egoismul și apoi sentimentul distanței și al specificității separative de ceilalți, adică orgoliul. Ea va susține conformismul și conservatorismul social. Pentru acest motiv, religiile tind să devie religii de stat, religii oficiale. Pentru același motiv, marea virtute religioasă, alături de sărăcie și castitate, e

supunerea. „Prin virtutea sărăciei, credinciosul sacrifică bunurile sale exterioare, prin castitate își sacrifică corpul, prin supunere el completează sacrificiul său și dă Domnului tot ce mai posedă încă din bunurile sale cele mai prețioase: sufletul și voința sa."[1]

Supunerea și umilința nu sunt numai calități necesare unei ordini ecleziastice. Ele nu înseamnă numai neputința nervoasă de a lua inițiative pe cont propriu, caracteristică multor caractere deprimate din acele care se refugiază în religie și care renunță deci, implicit, la orice pretenție personală. Ele înseamnă mai ales abandonarea vieții noastre în mâinile voinței divine. Disciplina catolică arată că trebuie să ne supunem superiorului nostru nu ca unui alt om, ci ca unui reprezentant al lui Isus Christos. E o supunere către divinitate printr-un intermediar.

De aici clasificările supunerii în această religie: „obéissance simple", „obéissance compliquée", „obéissance aveugle" etc. Marele teoretician al umilinței și supunerii, Ignațiu de Loyola, scrie în scrisorile sale aceste mărturisiri care au devenit reguli supreme în ordinul pe care l-a fundat: „Trebuie ca, de îndată ce am intrat în religie, să mă depun total în mâinile lui Dumnezeu și ale aceluia care îi ține locul. Trebuie să doresc ca superiorul meu să mă oblige a renunța la propria mea judecată și să-mi stăpânesc spiritul... În mâinile Domnului trebuie să fiu o ceară moale... și să pun tot zelul în a executa exact tot ce se comandă. Trebuie să mă consider ca un cadavru care nu mai are nici inteligență, nici voință... ca un baston în mâna unui bătrân care se servește de el cum vrea, ca o statuie care se lasă despuiată și nu opune niciodată nici o rezistență."[2]

[1] P. Lejeune, *Introduction à la vie mystique*, p. 277.
[2] W. James, p. 266.

Umilință și supunere sunt stări pasive, de abandon. Mai trebuie și o negație activă a propriului eu. Aceea e caritatea: ajutorul altora, sacrificiul total al persoanei, spre a folosi altuia. Altruismul în religie n-are aceeași semnificație ca în morală. Aici el e mai ales semnul unei desființări de sine, simptomul anihilării personalității.

d) În fine, un al patrulea mare păcat e *minciuna*. Interpretată în sensul religios, ea înseamnă substituirea unei aparențe în locul adevăratei realități. Înseamnă deci ignorarea sensului adânc al firei și camuflarea lui cu aspecte de circumstanță. A minți înseamnă a nega absolutul, a-l prezenta sub o mască relativă, circumstanțială, vremelnică. A neglija raportul sincer și adânc cu lumea de dincolo, cu esența nedeterminată.

Restul păcatelor, adică al căderilor în determinare și individualizare, sunt spețe ori variante ale acestor patru mari categorii.

Toată lupta milenară a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri din sufletul omului. A desființa orice pornire către aspectele specifice ale firei, a rupe legătura cu ele, a distruge orice plăcere pe care ele o pot lăsa în suflet, a elimina viziunea individualizată a lumei a fost grija de totdeauna a marilor inhibiții religioase. Mijloacele pentru aceasta au fost nenumărate. Tot ce ducea la acest scop era bun.

Două categorii de măsuri s-au luat însă de către codurile religioase pentru înlăturarea păcatului. Unele sunt de ordin preventiv: ferirea de a cădea în greșeală, adică neutralizarea tentației. Altele sunt represive; repuneri în starea anterioară comiterii păcatului, „restitutio in integrum" prin expiație și purificare. Toată gama tehnicelor „salvării", a „grației", a „mântuirei" se alătură acestor măsuri represive.

Interdicţiile preventive, „tabù"-urile, formează cea mai mare parte din conţinutul religiilor primitive, unde e vorba mai mult de ceea ce nu trebuie făcut decât de ceea ce trebuie. Am văzut mai sus cum sacrul trebuie despărţit de profan. Interdicţii de contact, de analogie vor feri pângărirea a ceea ce e divin.

Diferitele oprelişti înlătură posibilităţile de păcat. Ele anunţă, înştiinţează din vreme la ceea ce se expune acela care va călca despărţirea acelor domenii, adică care va murdări prin acţiuni lumeşti imaculatea regiunei dumnezeieşti.

Poate omul s-ar menţine în contact cu divinul dacă n-ar fi opera tentaţiei. Toate religiile au închipuit un geniu al răului, un demon, un spirit, un diavol care, exercitând prerogativele plăcerii, ştia să ademenească către viaţa imediată. Pentru a se feri de aceste atracţii periculoase, acela care vrea să-şi păstreze viaţa pură, consacrată numai gândului către Domnul, trebuie să-şi pregătească corpul şi sufletul pentru a fi refractare la orice seducţie. El trebuie să-şi refuze satisfacţia plăcută a marilor nevoi vitale, să-şi anemieze poftele, să-şi debiliteze impulsiunile. În aceasta stă rolul principal al *ascezei.* Orice interdicţie are un caracter ascetic, ea oprind de la satisfacerea unei nevoi sau tendinţe. Ascetismul sistematic acceptat însemnează adoptarea unei vieţi de privaţiuni şi de dureri şi renunţări. Natura, adică ceea ce e dat empiric, e refulat. Ascetul renunţă la foame, la dragoste, la societate, la glorie, adică la realitatea biologică şi socială, la ceea ce simţurile indică ca singura realitate. El se deprinde cu suferinţa sau cu indiferenţa, care formează pentru el a doua natură. El se prepară astfel să intre în mediul divin. „Durerea e semnul că anumite legături care-l ţineau aproape de mediul profan au fost rupte şi că s-a eliberat de acest mediu."[1]

[1] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 452.

Cine poate renunţa şi suporta e pregătit pentru opera mare a credinţei. E o iniţiere şi verificare de rezistenţă morală, dar şi în acelaşi timp o preparaţie către marile iluminări ale absolutului. Ascetismul ca şi „tabu"-ul ne pun în condiţiile de a nu cădea în păcat.

O dată însă greşeala comisă, e nevoie de purificare. Rituri întregi, câteodată de o rară cruzime, spală sufletul şi corpul de căderea în empirie. Mijloacele expiatorii de mântuire sunt extrem de variate, după fiecare religie. În unele din ele, e nevoie de moarte prin chinuri (vezi Inchiziţia), la altele, practici ascetice, sacrificii de animale sau persoane: copii, fecioare etc. Semnificaţia sacrificiului e multiplă. Sunt sacrificii magice, altele utilitare, în care omul cere ceva în schimb, unele de sfinţire, altele de îmblânzire a zeului, în fine, cele mai multe pentru iertarea păcatelor.

Aceste scopuri variate se întrunesc cu timpul într-o ceremonie unică.[1] De la umila lumânare aprinsă de creştin la biserică, până la sacrificarea animalelor ori a copiilor, cel ce face un sacrificiu caută o expiaţiune. E o conciliaţie cu divinul în urma unei renunţări, a unei amputări, a acceptării unei suferinţe în compensaţie, ca şi în cazul ascetismului. Animalul sau fiinţa sacrificată devin după aceea sfinte. Simpla lor atingere contagiază de sfinţenie.[2]

Interdicte, asceză, sacrificii sunt mijloacele prin care religia absolvă de păcat, adică de atingerea lumii profane. Ele sunt formule generale de comprimare a vieţii naturale care face cea mai periculoasă concurenţă fenomenului sacru, care urmăreşte să elimine aspectul imediat şi dezordonat pe care viaţa şi natura le oferă omului în

[1] A. Loisy, *Le sacrifice*, p. 51, şi R. Müller Freienfels, *op. cit.*, p. 62.
[2] M. Mauss et Hubert, *Mélanges d'histoire des religions.* Studiul: *Le sacrifice*; E. Durkheim, *op. cit.*, p. 465.

realizările empirice de fiecare moment. În această privință, religia e construcția de înăbușire a excesului de viață brutală și o spiritualizare anemiată, care să ne facă apți de a primi legătura cu lumea ideală a indeterminării. Semnificația ei ultimă e de a nega tot ce oferă viața și a nu lăsa dintr-însa decât just atât cât e necesar la marea inițiere către lumea cenușie a absolutului. Secretul oricărei religii se descoperă în următoarele recomandări ale lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Montée du Carmel*:

„Remediul radical la toate relele spiritului se găsește în mortificarea celor patru pasiuni naturale: bucuria, speranța, teama și durerea. Trebuie să vă munciți de a feri simțurile de orice satisfacție. Să le lăsați ca în vid și ca în întuneric... Sufletul nostru să se îndrepte deci întotdeauna:

Nu către ceea ce e mai ușor, ci către ce e mai greu.

Nu către savuros, ci către insipid.

Nu către ceea ce place, ci către ceea ce dezgustă.

Nu către ceea ce e mângâiere, ci către ceea ce e dezolare.

Nu către odihnă, ci către muncă.

Să nu doriți mai mult, ci totdeauna mai puțin.

Să nu aveți ambiție către ceea ce e înalt.sau prețios, ci către ceea ce e umil și de disprețuit.

Să nu căutați ce e mai bun în lucruri, ci ceea ce e mai rău, astfel ca să puteți intra pentru dragostea către Isus într-o totală sărăcie de spirit și într-o renunțare absolută la tot ceea ce e în lume. Îmbrățișați aceste practici cu toată energia sufletului vostru și veți găsi îndată consolații de nespus.

Disprețuiți-vă voi înșivă și doriți ca alții să vă disprețuiască. Vorbiți în dauna voastră și doriți ca și alții să

facă la fel. Pentru a dori să știți tot, încercați să nu știți nimic; pentru a poseda tot, nu posedați nimic."

Și așa mai departe, până la negația totală a oricărei tresăriri de viață. Mortificare absolută, ca în Nirvana budistă. Același fond comun și aceeași tendință de anihilare a vieții triviale și animalice care ne revine prin simțuri, fie ca valorificare, fie sub formă de cunoaștere. Același „vertige de la contradiction", spre a favoriza o existență dincolo de valorile curente ale vieții.

CAPITOLUL IX

ECONOMIA CA SUSPENDARE A CONSUMAŢIEI

I

O dată cu avântul pe care l-au luat în veacul trecut ştiinţele biologice, majoritatea economiştilor consideră, în ultimă instanţă, conduita economică ca un aspect al instinctului de conservare. Această formă de activitate e privită ca una din înfăţişările luptei pentru existenţă, o cucerire a duratei vitale printr-o grijă veşnic trează, de aprovizionare cu cele necesare procesului vieţii. Ea devine astfel o prelungire a mecanismului fiziologic, a trebuinţelor organice de alimentare, de apărare contra intemperiilor, prin locuinţă şi vestminte, de satisfacere a tuturor cerinţelor biologice. După cum animalul îşi organizează vânătoarea prăzii, sau după cum planta se acomodează către lumină şi căldură, omul îşi îngrijeşte viaţa printr-o serie de măsuri care în ansamblul lor formează un complex de practici speciale, reunite sub rubrica fenomenelor economice. Darwin şi Malthus aşa au văzut problema şi după ei nu puţini economişti au definit esenţa faptului economic ca organizarea luptei pentru perpetuarea existenţei. Dacă deschidem aproape orice manual de economie politică, de pildă acela devenit clasic în învăţământul universitar german, manualul lui J. Conrad, în ultima prefacere a lui A. Hesse, vom găsi acest gen de

caracterizare după care a lucra economic înseamnă a te îngriji de satisfacerea trebuinţelor vitale. Din toate purtările omului, cea mai apropiată de înfăţişarea materială a vieţii, de preocuparea de a împlini lipsurile cerinţelor organice, de a găsi ori inventa soluţii de agonisire şi de consumaţie ar fi Economia. Esenţa acesteia trebuie căutată în conduitele omeneşti care continuă în afară de om, în mediul exterior, fenomenele fiziologice de metabolism. Cât de răspândită a fost această explicaţie o arată faptul că chiar şi acei care nu sunt satisfăcuţi cu acest punct de vedere aşa de sumar şi caută o explicaţie ceva mai complexă consideră subordonarea conduitei economice la un capitol de biologie, măcar ca un punct de plecare util. Şi cu drept cuvânt: preocuparea economică porneşte din tendinţa acoperirii unei necesităţi vitale. Dar această origină identificată, fenomenul rămâne mai departe condus de alte legi şi îmbracă alte structuri, adesea contrazicând propria sa impulsie iniţială. A spune că procedeul economic constă în a satisface cerinţele biologice înseamnă a încadra un fenomen într-o explicaţie aşa de generală, încât el se va confunda cu o serie întreagă de alte fenomene, fără a se putea prezenta caracterizat de vreo specificitate care să-i aparţină exclusiv. Precizări care să urmărească mai de aproape particularitatea fenomenului devin astfel necesare. Se pune mai întâi întrebarea de ce fel de trebuinţi e vorba.

De cele strict materiale, de cele strict biologice? Nu toţi economiştii sunt de acord. Dacă unii se menţin în domeniul strict material, alţii, de la A. Wagner încoace, introduc printre nevoile economice ambiţia, moda, pasiunile, adică o serie întreagă de mobiluri de ordin sufletesc. O dată inventarul trebuinţelor economice alcătuit, va trebui ca economistul să se preocupe de

realizarea lor. Fiindcă simplele dorinţi, aspiraţii sau visuri nu sunt suficiente spre a crea fenomene economice. Înclinarea naturală către satisfacţie poate fi un preludiu, o prefaţă. Economia e o *soluţie*, o victorie a unei voinţe şi a unui calcul raţional asupra unor serii de dificultăţi, şi nu numai o tendinţă. Căci la dorinţele noastre se pun în cale felurite obstacole. Unele vin din pornirile noastre corporale ori sufleteşti, care apar totdeodată simultane şi contradictorii, formând în sufletul nostru ciocniri, conflicte şi interferenţe care se scad sau se anulează unele pe altele. Adeseori inhibiţii de ordin moral pot neutraliza pofta noastră de îmbogăţire, pot ivi în sufletul nostru ezitări ori simple acte de abnegaţie. Alteori avem de optat între impulsii de importanţe diferite, suntem siliţi la o deliberare psihică care trebuie să stabilească preferinţe. Iar după ce am ales un drum de urmat, ne apar în cale dificultăţi obiective, care ne vin din lumea de afară. Unele de ordin material, altele de natură socială. O ordine economică e garantată şi sancţionată de reguli juridice, care ne apar ca tot atâtea piedici ce ne stau în cale şi care opresc ca realizarea dorinţelor să nu ajungă o pastă moale de format în mâinile noastre. Peste tot, aşadar, rezistenţe, care fac din comportarea economică o luptă. Cu drept cuvânt s-a observat că aceasta se prezintă ca un conflict între voinţă şi putere, conflict care e responsabil de acea tensiune veşnică între trebuinţă şi acoperire, de acea insuficienţă a disponibilului, pentru care se dezlănţuie lupta pentru acoperirea trebuinţelor. Undeva este trasă fără milă această limită putinţei noastre.

Acest conflict între voire şi putinţă ne *sileşte* prin urmare să ţinem socoteală de cheltuială cu ocazia fiecărui proces de acoperire a trebuinţei.[1]

[1] F. von Gottlotlilienfeld, *Wirtschaft als Leben*. Vezi şi broşura românească, tradusă de dr. V. Atanasiu, p. 3–4.

Iată deci că trăsătura esenţială a actului economic nu stă într-o pornire directă de satisfacere a nevoilor, ci într-un mecanism cu mult mai complicat. Vom vedea mai departe cum natura acestuia stă mai ales într-un proces de *stăvilire* a nevoilor vitale. Obiectele care ne satisfac trebuinţele organice nu devin în mod implicit bunuri economice. Atâtea obiecte necesare, indispensabile chiar, nu conferă nici o valoare economică. Apa, alimentele abundente n-au nici un preţ. Ele nu devin preţioase decât dacă achiziţia lor întâlneşte o serie de piedici. Facilitatea lor aduce cu ea ieftinirea treptată până către pragul gratuităţii. Importanţa lor creşte cu gradul piedicilor ivite.

Faţă de aceste inconveniente ale concepţiilor care identifică tendinţa economică cu satisfacţia organică, s-a opus teoria axiologică a fenomenului economic stabilind centrul de greutate pe ideea de *valoare*, care ne apare cu mult mai aproape de realitate. Viaţa economică, spre deosebire de cea biologică, creează şi stabileşte valori. Natura acestora nu e în funcţie directă de anumite cerinţe de urgenţă vitală. La baza lor stă o serie de alţi factori. Se cunosc teoriile care caută să explice valoarea economică. Unele pleacă de la ideea de raritate, altele de la aceea de muncă, altele, în fine, ţinând seama de utilitatea marginală, după care se stabileşte o comparaţie cu un prag minimal de trebuinţă. Acest mod de a vedea e ceva mai larg decât cel precedent. E adevărat că nu orice scop vital devine o valoare. Definiţia fenomenului economic se lărgeşte. În stabilirea valorii nu intră numai intensitatea nevoii, ci o serie de factori mai variaţi: factori sufleteşti, piedici materiale, sancţiuni sociale etc., etc. Valoarea nu e expresie directă a necesităţilor. În ea intră o serie de contingenţe, o anumită libertate în determinarea ei. Ea nu e echivalentul direct al cerinţelor corporale. Aşezând

valoarea, şi nu necesitatea în centrul economiei, se obţine o teorie mai comprehensivă, mai largă. Dar a stabili ranguri de preferinţi nu e tot. Economia nu e axiologie. Grija ei principală nu e numai a crea scopuri, ci a indica idealuri de atins. Ceea ce o preocupă nu e determinarea unei valori, nici măcar indicarea unui scop de urmărit. Domeniul ei e realizarea instrumentaţiei celei mai potrivite pentru deservirea unui anumit ţel. Viaţa economică se preocupă în primul rând *de mijloace*. Ea analizează şi cântăreşte posibilităţi şi soluţii optime. Ea nu are în vedere creare[a] de scopuri, ci găsire[a] de mijloace ingenioase. După cum se exprimă unii economişti germani, ea nu e „Selbstzweck", ci „Mittel zum Zweck"[1]. Imperiul economiei e dialectica mijloacelor. Un scop înfăţişat şi delimitat, rămas însă numai în sfera posibilului, fără a fi turnat în îndeplinire concretă, fără a fi transformat în plăsmuire sensibilă, nu are ce căuta în rândul năzuinţelor economice.

Ceea ce importă aici e de a obţine cel mai mare randament cu cea mai mică sforţare. Regula supremă care joacă în acest domeniu e: „frusta fit per plura quot potest fieri per pauciora". Economie înseamnă mult prin puţin, înseamnă suprimarea a tot ce e de prisos, a ocolului inutil, a anarhiei risipitoare, ca şi a excrescenţelor zadarnice, a stângăciei superflue, ca şi a exagerării fără corelat de producţie: un munte care din trudă naşte un şoarece. Astfel, toată atenţia celui care mânuieşte economic fenomenele, de la graţia estetică la funcţiunile organice sau la producţia industrială, e utilizarea mijlocului potrivit şi nedebordat de nici o irosire. Regiunea ţelurilor rămâne secundară. Problema specifică şi esenţială a tehnicei economice e dozarea şi utilizarea strictă a instrumentaţiei

[1] Othmar Spann, *Fundament der Volkswirtschaft*, 1923.

realizatoare. Punctul de vedere axiologic nu lămureşte decât punctul de plecare al comportării economice. Mai exacte din punct de vedere psihologic decât explicaţiile biologice, teoriile asupra valorii nu ajută cu nimic la limpezirea specificului faptului economic. Să căutăm deci alte lămuriri.

II

Gândind bine, economia e o lege universală a firei. O găsim conducând mecanismul legilor fizicei, ale biologiei şi ale tuturor ştiinţelor morale. Sunt greu de înţeles fără legea celui mai mic efort procesele complicate ale vieţii, rezultatele gândirii logice, graţia şi eleganţa ţinutei estetice. Herbert Spencer avea dreptate să afirme că graţia e obţinută printr-o economie strictă de forţe în desfăşurare. Fie că e vorba de principiul celor mai mici acţiuni, conceput de Liebniz sau de Euler, sau de acela al celei mai mici cheltuieli de energie, sau, în fine, de eliminarea repetiţiei, matematicieni, ca şi fizicieni s-au sprijinit pe ideea unui principiu de economie inerent în orice fenomen. Astfel, privită obiectiv, orice manifestare a naturei ascultă de o lege de avariţie, se fereşte de risipă, de dezmăţ şi de deşănţare, urmează o cale oblică, în care sacrificiile şi riscurile sunt menajate pe cât posibil. Privită subiectiv, legea economiei devine o categorie a minţii noastre, sub care privim şi aşezăm lucrurile spre a le da ordinea cea mai puţin costisitoare. Nici Aristot, nici Kant nu o numără în tabloul categoriilor. Dar cu siguranţă că ar fi putut-o face cu aceeaşi dreptate bunăoară ca şi pentru ideea de relaţie, de cantitate, ori de finalitate.

Generală întregii întocmiri a firii, ideea economiei presupune o alta: aceea a *lipsei*. Economia e condiționată de pauperitate, de insuficiență. Într-o lume de totală abundență, într-un paradis rabelaisian, într-un „Schlaraffenland", ea nu ar putea fi concepută. Gândul nițel meschin al evitării oricărei cheltuieli de prisos e determinat de o circumstanță de relativă sărăcie. Întrebuințarea strict cârpănoasă a mijloacelor într-o stare de copioasă bogăție ar fi absurdă ori perversă. Așadar, economia e în primul rând un *fenomen uman de soluționare a lipsei*. Cheltuitori sunt bogații, popoarele înzestrate cu imense materii prime, ori triburile idilice și patriarhale de mică populație, ale insulelor pierdute în magnificența ținuturilor ecuatoriale. În această privință, Malthus avea dreptate: economia începe printr-un dezechilibru al producției față de consumație, prin creșterea lipsită de corelație a unei serii în dauna celeilalte.

Grija zilei de mâine e un fenomen exclusiv uman. Natura e risipitoare. Creațiile ei se efectuează cu oarbe și orgiace cheltuieli de forță. Dibuirile și erorile multiple preced rezultatele pe care le obține, ca orice proces care se îndeplinește nedirijat, orbește, la întâmplare. Creația omenească fiind condusă de o finalitate, se obține prin utilizări stricte cu cât mai puțină muncă, cu cât mai puțin lux. E. Mach a arătat în lucrările sale asupra *Mecanicei* sau în *Die Prinzipien der Wärmelehre*, prodigalitatea naturii și a eliminat ipoteza „simplicității căilor divine", după care providența, în adânca ei înțelepciune, ar urmări o ordine simplă și puțin costisitoare. „Natura e câmpul risipei desfrânate: ea cheltuiește fără să socotească, împrăștie cu profuziune, peste tot, germenii ei. În mod vizibil, timpul și materia n-o costă nimic. Omul însă trebuie să fie avar, fiindcă trebuie să se plece sub alternativa: mai mult se

cumpără cu mai puțin, iar privațiunea e aspectul ezoteric sau negativ al acumulării. Acest aspect de sacrificiu e singurul care e de natură să scuze sordida și monstruoasa agonisire. Goethe, Schelling și „Naturfilosofia" nu * obosesc în a lăuda tinerețea eternă, fecunditatea infinită și neistovita profuziune a creațiilor naturei. Ea dăruiește fără să primească, fără să împrumute și totuși nu sărăcește.[1]

Economia e astfel o atitudine prin excelență umană. Scopul ei e combaterea, profilaxia contra irosirii, inhibiția prodigalității. Ea se poate exercita sub două forme. Una, negativă, constă în conservare și acumulare. Alta, creatoare și productivă. Să le analizăm pe rând.

a) *Economia ca suspendare a consumației.* Gestul de a strânge, de a păstra e o derivație a percepției timpului. Pentru cineva care n-ar simți scurgerea duratei, care ar trăi într-un etern prezent măsurând dimensiunile existenței numai simultan, fără să deosebească cele trei momente ale trecutului, prezentului și viitorului, tendința de agonisire ar fi absurdă. A conserva înseamnă a împinge prezentul în viitor, a avea conștiința zilei de mâine, cu cerințele și nevoile ei, cu alte cuvinte, a prevedea. Câinele care îngroapă o parte din mâncarea sa pe care o caută a doua zi are un instinct al viitorului și un început de act economic. Percepția duratei, împărțită în clipe trecute și viitoare, presupune memoria. Nu pot compara ziua de ieri cu cea de azi și cu cea de mâine fără ca clipa trecută să persiste, prelungindu-se din trecut în actualitate. Viitorul el însuși e prevăzut după datele și experiențele pe care le-am trăit. Memoria tinde să asimileze noutatea la vechime, tinzând pe cât posibil la judecăți de identitate. A înțelege înseamnă a

* În text: „nu se obosesc" (n. red.).

[1] Asupra prodigalității naturii vezi: V. Jankélévitch, *L'alternative*, p. 110–111; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 181.

reduce eterogenul, a-i suprima diferenţele în favoarea unei situaţii deja cunoscute. În orice caz, memoria ne ajută a descoperi, a depista în noianul de noi informaţii ceea ce e familiar, ceea ce a fost încercat. Altfel, toată cunoaşterea noastră ar trebui să reia de la capăt, mereu, orice experienţă. Utilitatea ştiinţei constă în faptul că păstrând amintirea anumitor rezultate câştigate nu mai facem o muncă de Sisif, perseverând în repetiţii inutile. Cultura e un mare depozit de descoperiri, care ne dispensează de a le mai verifica încă o dată, de a le lua drept bune şi definitiv fixate şi a porni către noi cercetări. O raportare la trecutul pe care îl purtăm în noi în fiecare clipă ca o comoară adunată e mereu necesară. Evident că şi aici intervine un anumit dozaj, care dă naştere la rândul său la o anumită tipologie. Sunt oameni care trăiesc mai ales în trecut, cu vechile experienţe. Acestea le sunt suficiente spre a le umple viaţa. Ei trăiesc din repetiţii, din confortabile automatisme, din potolite obiceiuri. Sunt oamenii care *conservă* trecutul. Şi apoi sunt alţii pe care nu-i interesează decât noutatea, ineditul, aventura, care sunt mereu obsedaţi de atracţia necunoscutului. Sunt risipitorii de viaţă, de experienţă, de conţinuturi sufleteşti repede epuizate.

Popoarele primitive, care trăiesc în sugestia totală a prezentului, n-au acest dar profetic. Popoarele de vânători nu-l cunosc. Ele nu pot *aştepta*, şi consumă totul imediat. Iezuiţii, care au educat economiceşte indienii din Paraguay, au observat că aceştia nu erau capabili să strângă decât sub evidenţa unor experienţe clar vizibile. Viitorul stă prea departe ca să le facă impresie. Numai sub presiunea unor stări religioase acute erau siliţi să deosebească trecutul de prezent şi acesta de viitor. De

asemenea, chinezii, nu atât din lene ori din lipsă a nevoii de câştig, ci din absenţa simţului de prevedere, nu sunt în stare să acumuleze. Capacitatea de agonisire e mai mică la popoarele care trăiesc bine, care au un standard de viaţă urcat, decât la cele sobre. De asemeni, ea e în creştere la popoarele care au dragoste pentru copii, la care gândul generaţiilor ce vor urma formează un ideal naţional. Individual tipologic sunt mai înclinate către economisire acele profesii care sunt proiectate către viitor, cum sunt de pildă bancherii, decât acei care trăiesc după regula „carpe diem", cum sunt artiştii.[1]

Pe aceştia repetiţia îi dezgustă sau îi plictiseşte. Condotieri, conchistadori, aventurieri ai bunurilor spirituale nedefrişate, ei rămân fii prodigi ai vieţii. Sunt tipuri neeconomice, pe care nu-i interesează decât risipa şi generozitatea larg cheltuită. Ei se opun celorlalte tipuri, de istorici sau eruditi, care acumulează. Memoria e funcţia lor spirituală fundamentală, memoria, acea „funcţie «istorică» care, coagulând trecutul în tradiţii transcendente persoanei profunde, se interpune ca un ecran între noi şi lucruri. Memoria e, după marii raţionalişti ai secolului al XVII-lea un principiu de «prevenţiune», organ al eruditiei şi compilaţiei, acela care face din spiritul nostru, cum scrie Malebranche, un „garde-meuble", sau, cum zice La Bruyère, „registrul sau magazinul" tuturor producţiilor altor genii; memoria care e, într-un cuvânt, revanşa celor care învaţă faţă de cei care pricep, revanşa pedantului, a tehnicianului, a tuturor acelora de care Molière, Boileau, Descartes şi-au bătut joc, asupra omului care gândeşte personal.

[1] A. Salz, *Kapitalformen, Kapitalbildung, Kapitaldynamik*, în *Grundriss der Sozialökonomik*, vol. IV, p. 239–240.

„...Există deci, pentru memorie, un mod de a perpetua prezentul, care e o îmbogățire și un mod de a petrifica prezentul, care constituie o amenințare pentru... puritatea și profunzimea vieții."[1] Așadar, așezat în durată, viitorul nu poate fi conceput fără conservarea a ceea ce a fost. Numai purtând cu noi tot ce-am achiziționat cu răbdare o viață întreagă, putem satisface grija pe care o purtăm viitorului. Astfel, economia e în primul rând o inhibiție a risipei. Cine gândește desfășurarea ulterioară a lucrurilor, cine percepe categoria temporală a viitorului e silit să defalce din ceea ce are azi o porțiune inalienabilă care trebuie păstrată pentru ziua de mâine. Economia nu e altceva decât o suspendare a consumației integrale. Tipul an-economic e acela care trăiește fascinat de prezent, cheltuind totul. E omul fără griji, fără anxietăți; în fond, fără memorie și fără imaginație. Socializată, această comportare duce la ideea păstrării pentru copii, pentru generațiile care vin, duce la ideea acumulării, a averii și a transmiterii prin succesiune celor care urmează. „Primul pas al omului către cultură constă în aceasta că el nu se interesează numai de viața sa personală, ci și de aceea a strămoșilor sau a urmașilor. Animalul își îngrijește puii numai atât cât viața lor ar fi compromisă fără îngrijire. El nu-și îngrijește părinții niciodată și își uită urmașii de îndată ce nu mai au nevoie de ajutorul său. Numai omul păstrează sentimentul relațiilor indivizilor în timp, prin memorie. Numai astfel se nasc comunitățile care durează: familii, clanuri, popoare. Familia omenească e altceva decât familia animală, bazată numai pe scopuri biologice. Societatea omenească e altceva decât societatea animală a insectelor... Nu satisfacerea nevoilor înseamnă economie,

[1] V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 123.

ci îndeplinirea condițiilor din care poate urma această satisfacție... economia începe nu când se percepe neplăcut o lipsă prezentă, ci când o lipsă viitoare e recunoscută ca probabilă și când acțiuni care o vor înlătura sunt îndeplinite."[1]

Bunul simț popular se apropie de altfel de acest mod de a vedea. Economia politică a început ca o știință administrativă: arta conducerii unei gospodării de stat. La început, în Germania, ea se numea: „Kameralwissenschaft", știința de a dirija o gospodărie spre a putea fi aprovizionată în prezent și a păstra resurse și pentru viitor. „Oikonomia" la greci însemna administrație, adică gestiune strânsă, evitarea risipei. Se zice de o gospodină că e econoamă când știe să facă față, cu resursele ei modice, zilei de mâine. Ea știe să raționalizeze, adică să împartă venitul și producția în consumație eșalonată pe porțiuni, fără a consuma totul în prezent. Această aptitudine de a reglementa lipsa prin prevedere duce la forme precise de organizare colectivă. După cum asigură M. Mauss, eschimoșii au două forme de repartiție economică. Vara, când vânatul și pescuitul sunt abundente, proprietatea acestora e individuală, cu drept de uz și de abuz. Iarna, când posibilitățile scad, produsul vânatului devine colectiv. El încetează de a fi bunul fiecăruia spre a fi consumat cum îi place.

Prada se adună în bunuri colective și se repartizează rațional fiecăruia, după disponibilități. În timpuri de război, când perspectiva viitorului trebuie mereu avută în vedere, se introduc restricțiile prin cartele. Când un popor

[1] K. Voigt, *op. cit.*, p. 789. [Este vorba probabil de economistul Andreas Voigt, autorul unor lucrări ca *Die sozialen Utopien*, 1906, *Technische Oekonomik*", 1912, „*Das wirtschaftfriedliche Manifest*," 1921; Mihai Ralea nu indică lucrarea din care citează, n. ed.]

voiește să se utileze cu un capital industrial mai mare, el interzice unei generații o consumație prea largă de bunuri. Spre a se înzestra cu o puternică organizație industrială care să asigure viitorul, Rusia Sovietică a impus primei generații după revoluție o serie de restricții în favoarea generațiilor care vor veni.

Spre a asigura organismului viața de mâine, i se impune un anumit regim. Economia e un fel de dietă. Ne abținem astăzi, spre a nu compromite restul vieții. Trebuințele noastre capătă o gradație. Ele nu au totdeauna o importanță egală pentru noi. Câteodată renunțăm la o mâncare copioasă, ca să ne oferim un costum de haine ori o locuință mai confortabilă. Înlăuntrul acestei table de nevoi, după cum a arătat K. Menger, facem o serie de alegeri, arătăm o serie de preferințe, sacrificând altele. Trebuințele nesatisfăcute sunt refulate. Toate nu pot fi satisfăcute în mod egal. Unele din ele trebuiesc reduse la un grad de insuficiență în raport cu apetitul inițial. Afară de rare excepții, nu ne putem împlini deodată toate dorințele. O consumație totală în toate ramurile poftelor noastre nu e posibilă. Alegerea unora presupune interzicerea altora. Obligația alegerii ne impune și operația schimbului. Renunțăm la un lucru în schimbul altuia. Circulația bunurilor înseamnă înăbușirea unor satisfacții spre a îndeplini altele, care ne par mai importante sau mai urgente, prin substituire. Faptul economic constă în această preferință realizată prin schimb în dauna altora, a căror consumație ne-o interzicem pentru un moment.[1]

[1] J. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomik*, p. 56–59.

Fie că e vorba de aranjarea tabelei trebuințelor noastre, în care stabilim un rang, o ierarhie care soluționează o parte din trebuințe prin propriile noastre mijloace și amână altele, fie că e vorba de operația obișnuită a schimbului, conduita economică stăvilește unele tendințe și împlinește altele. Ea e o refulare fie a prezentului în favoarea viitorului, fie a unei părți din necesitățile noastre totale pentru a satisface pe altele. Câteodată, în cazuri mai fericite, consumația se suspendă abia la saturație. Atunci resturile, inutile în prezent, sunt schimbate sau păstrate pentru mai târziu. După ce o tendință a fost pe deplin mulțumită, animalul se dedă, cu indiferență ori chiar cu dezgust, la risipă ori la deteriorare. Oamenii utilizează însă și resturile. De cele mai multe ori, consumația e oprită chiar când pofta nu a fost complet împlinită. Imaginea obsedantă a viitorului nesigur operează stricte delimitări, insuficiente saturații în prezent. Oamenii săraci sau măcar prevăzători nu-și împlinesc decât jumătăți de nevoi. La ei suspendarea actului nu se aplică numai la valori de lux, ci sunt siliți adesea să-și întrerupă acoperirea celor mai urgente nevoi, pentru a putea face față a doua zi altora și mai imperioase, sau chiar unei lipse totale.

Acesta e aspectul individual al mecanismului economic. Dacă avem în vedere înfățișarea sa colectivă, suntem aduși la aceleași concluzii. Numai că acolo procesul de întrerupere a consumației se îndeplinește în raportul de forță economică între clasele sociale. Privațiunea de consumație, care e actul economic normal, e repartizată inegal. Unele clase își suspendă prea puțin trebuințele superficiale de lux, după ce își mulțumesc din plin necesitățile acute, pe când unele clase nu reușesc să-și acopere niciodată nici cele mai vitale nevoi. Într-o

societate bazată pe regim de clase, niciodată renunțările nu pot atinge același nivel. Progresul democrațiilor sociale reduce doar la o diferență mai mică aceste comprimări. Tendința către nivelarea veniturilor va aduce cu ea și o justă repartiție a renunțărilor. Atunci fenomenul economic al suspendării consumației în prezent pentru viitor sau a unor părți de trebuințe în favoarea altora, care e inevitabil chiar în cea mai prosperă și mai bogată organizație economică, va fi echitabil repartizat între toți membrii aceleiași societăți.

b) *Economia ca utilizare maximă a minimului.* Înfățișarea inhibitivă analizată până acum privește o primă formă a funcțiunei economice: aceea a conservării, a eliminării prodigalității de care, dacă societatea sau individul în mecanismul său psihologic ar fi lipsită, ar urma o asemenea irosire, încât orice creație, orice sporire a producției ar fi zadarnică spre a umple golurile urmate. Totuși, această față a fenomenului ne apare drept negativă. A nu împrăștia inutil, a strânge posibilități pentru zile de carență și lipsă poate apărea totuși ca o formă mediocră a mecanismului economic. Agonisirea penibilă, lentă, însoțită de mici rezultate după grele privațiuni, nu e suficientă pentru a crea marile disponibilități care aduc prosperitatea. Aceasta nu e adusă decât de acte creatoare, productive, care, independent de o avară administrare a bunurilor, aduc masiva lor contribuție la ridicarea nivelului de viață a indivizilor sau a popoarelor. O mulțime de economiști disting între economia *închisă*, geloasă în a conserva, în a supraveghea risipa, în a aduna „bani albi pentru zile negre" – economie de tipul francez bunăoară, unde fiecare țăran strânge aurul adesea neproductiv la ciorap, făcând din acumulare supremul scop – și economia *deschisă*, unde preocuparea de a stimula producția,

invențiile, schimburile oferă un „Standing" cu mult mai ridicat națiunilor decât meschinele privațiuni ale stăpânitorilor de aur. Privită social, această formă de economie duce la constituirea de grupuri care lucrează egoist pentru a monopoliza, a-și apropria o serie de mijloace de creștere a avutului lor, indiferente la tot ce e în afară de ele. Așa apar interesele de corporație închisă, care rezervă numai membrilor lor folosirea unor avantagii, ale gospodăriilor obștești de sat, de tipul „mirului", din Rusia de altădată, ale diferitelor cooperative, ale diferitelor sindicate de producători, de trusturi ori cartele, dar mai ales ale națiunilor autarhice, care, eliminând schimburile libere și concurența, se închid în severe tarife vamale, urmărind politici de monopol, cu scopul de a-și apropria singure binefacerile unor structuri economice.[1] În ordinea psihologiei economice individuale, e vorba de deosebirea între avarul strângător și producătorul ori comerciantul aventurier, între țăranul conservator și căpitanul de industrie animat de spiritul marilor afaceri. În aceste cazuri, actul economic ar porni de la cu totul alte date decât în cazul precedent. Ceea ce importă în actul economic creator e utilizarea ingenioasă a unor elemente limitate din care se poate scoate cel mai mare randament. E vorba de un calcul subtil, inventiv, care, pornind de la puțin, scoate mult. Un artificiu iscusit care aproape din nimic produce ceva. E vorba de utilizare[a] optimă a unor date restrânse, combinate, substituite, sintetizate astfel încât să producă mult mai mult decât în cazurile obișnuite. Nu e vorba numai de prevedere, ci de ghicire intuitivă a unor condiții de sporire, după cum se exprimă un filosof. Acela care în loc să culeagă în fiecare an produsele

[1] Max Weber, *op. cit.*, p. 183–185.

spontane ale naturei s-a gândit să le cultive el singur, adăugându-le condiții mai bune agricole, a inventat un mod de creștere a bogăției cu mult mai grandios decât dacă ar fi păstrat grânele ca să le mănânce pe iarnă. Această intuiție e mai generoasă. Adesea mai imprudentă, mai plină de risc. Comerciantul care așteaptă cu produsele sale luni de zile un preț mai ridicat, scontând o conjunctură favorabilă, ori se îmbogățește, ori se ruinează. El calculează, se sprijină pe anumite ipoteze, elimină altele și ajunge la concluzia unui bilanț final favorabil. „A lucra economic înseamnă, în accepțiunea cea mai precisă, a utiliza un *minimum* de mijloace cu scopul de a obține un *maximum* de rezultate; dar dacă observăm bine, «maximum» și «minimum» sunt superlative relative. Și ce e altceva economia decât o speță de «pis aller», un compromis între doi factori care merg invers proporțional: ridicarea randamentului și reducerea sforțării... A realiza cea mai mare perfecțiune posibilă, prin cea mai mică sforțare posibilă, reducând la minimum pierderile și prezidând la concesia mutuală a incompatibilităților: aceasta e înțelepciunea suverană, a lui Oikonomia, așa de prudentă în arta de a-și cruța resursele, în a utiliza resturile, de a reprezenta în toate lucrurile «calea oblică», adică rezultanta sau diagonala forțelor contrarii... Economia nu are numai o misiune conservatoare. Ea traduce destinul creațiunilor umane îndreptate perpetuu către mai bine. Se pare că în acest destin s-a refugiat nostalgia unei lumi ideale, unde n-ar fi nici un principiu de cheltuială și că omul expiază un fel de păcat, realizând maximum, și nu absolutul, astfel încât în dinamismul comparativului s-ar exprima mai bine legea mecanismelor economice. [1]"

[1] V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 99–106.

În concluzie, „economia deschisă" ar satisface legea invenției și a creației, spre deosebire de cea „închisă", care ar fi sortită la o eternă repetiție, la o acumulare conservatoare a acelorași valori. Aceste distincțiuni, care privesc evident două procese economice deosebite, au totuși la bază același principiu. Ca și economia conservativă, *economia progresistă și creatoare pleacă tot de la ideea unei inhibiții a risipei.*

În prima, se evită irosirea bunurilor materiale, a avuțiilor consumabile, în a doua, se ferește de aceea a timpului și a mijloacelor improprii de realizare. În adevăr, ceea ce se caută a se elimina dintr-un calcul economic sortit să aducă prin iscusința întrebuințării o stare materială mai bună sunt repetițiile inutile, experiențele luate de la capăt, dibuirile nesigure, vorace în a înghiți timp mult.

O experiență câștigată ne ferește de a reîncepe din nou încercările de a rezolva o dificultate în aceleași condiții date. Calculul economic suprimă pierderea de timp cu procedee nefolositoare. Dar ceea ce el elimină mai ales e utilizarea mijloacelor improprii unei operații. Asistăm la o selecție strictă a căilor, a metodelor, a coordonatelor optime în care se poate obține un rezultat. Încercările infructuoase, drumurile întortocheate, tehnicile neajustate scopului, lungimile de prisos sunt date la o parte spre a se alege cu îngrijire și precizie numai ceea ce duce direct la scop. E aici o interdicție a consumației de instrumente, de inoportunități, de erori, de gafe, adică o *suspendare de consumație nu a bunurilor înseși, ca în economia acumulativă, ci a mijloacelor și procedeelor care le realizează.* O întreprindere care ar uza de prea multe încercări, de prea multe cheltuieli, de prea mult timp n-ar mai duce la câștigul proiectat, la inovația ingenioasă, care

cu aceleași mijloace aduce un randament superior. Tot progresul economic constă în adoptarea acelor tehnici care presupun o consumație mai mică. E, în fond, aceeași preocupare de stăvilire a risipei. Și într-un caz și în celălalt, actul economic e un act de abținere, de concentrare, de reducere a luxului.

III*

Consecința cea mai directă a suspendării consumației, benevolă sau impusă ** cu sila altor clase, duce în durată la constituirea fenomenului economic primordial care este acumularea. Strângerea rezervelor pentru ziua de mâine nu e numai interpretarea economică a previziunii viitorului, dar constituie principial esența însăși a mecanismului economic.

Spre deosebire de celelalte valori: religioase, morale ori estetice, care, neavând o substanță materială, nu sunt acumulabile, valoarea economică se deosebește prin aceea că formează agonisiri cantitative din ce în ce mai importante, care îi dau un grad axiologic în plus, adică îi măresc cuantumul de valorificare. Tocmai fiindcă e consumabilă, deci pieritoare, valoarea economică, ca să se conserve, trebuie să se acumuleze în cantități antidotice pornirii naturale și anarhice a omului către consumare.[1] Forma concretă a depozitării de valori economice e capitalul. Nu trebuie confundat capitalul și averea. Aceasta din urmă înseamnă o îngrămădire de bunuri economice efectuate în vederea unei consumări posibile. E

* În text: „II" (n. red.).

** În text: „Împinsă" (n. red.).

[1] D.I. Suchianu, *Despre avuție*, București, 1928.

un prim act economic, de natură simplă și rudimentară, deoarece finalitatea lui, în ultimă instanță, e totuși o consumație viitoare. Capitalul însă scapă complet acestei destinații. Lui nu i se permite nici o alterare posibilă, nici o împuținare a substanței lui. El trebuie să rămână intact, fiindcă destinația lui nu este asigurarea față de acoperirea unei nevoi viitoare, ci un sens valorificator nou. Ceea ce definește capitalul e sensul valorificării sale. Un capital e o avere care e interzisă total vreunei consumări posibile și căreia i se atribuie rolul de a produce alte valori sau bunuri economice. El trebuie înrolat într-un continuu proces de producție economică, misiunea lui nu e de a satisface trebuințe posibile, ci de a crea mereu câștiguri noi.

Averea corespunde unui stadiu de economie naturală. Un Carnegie sau un Rockefeller erau oameni profund sobri, care nu consumau aproape nimic din ceea ce agoniseau. La ei capitalul era un instrument de lucru, și nu o posibilitate de confort. Vechile concepții naturaliste despre esența capitalului se refereau la un stadiu „precritic" al istoriei economice. Acestui mod de a vedea trebuie opus unul istoric și cultural, care ține seamă în geneza capitalismului de distincțiunile făcute mai sus. S-a obiectat totuși în controversele dintre economiști că și averea are un sens productiv, deoarece produce o dobândă sau un procent, a cărei origină istorică ar fi, după I. Hering, acel „fenus nauticum", după alții, un împrumut în fructe sau, după cei mai bine documentați, un împrumut în vite, a căror produse: lână, lapte etc... trebuiau restituite în partea producătorului. Din punct de vedere istoric însă trebuie făcută deosebirea între ceea ce numesc germanii „economia în bani" (Geldwirtschaft) de „economia

capitalistă" (Kapitalistischewirtschaft). Cea dintâi reprezintă doar forma cămătărească a economiei, a cărei scop e strângerea de cât mai multe bunuri economice, în vederea ivirii unor lipsuri eventuale. Ea e destinată astfel, în ultimă instanță, tot unui gând de consumație. Cea de a doua, economia capitalistă, implică ipoteza unui refuz total de întrebuințare a acumulării pentru nevoi personale. Majoritatea economiștilor au ignorat această fundamentală deosebire: capitalul nu are semnificație naturală, spontană, ci una acordată de condițiile evoluției istorice a culturii economice.[1] Capitalul, scutit de orice perspectivă consumatoare, e învestit cu un înțeles *funcțional*. După cum au arătat unii economiști americani, capitalul e o funcțiune economică care e independentă de semnificația sa materială.[2] O sumă de bani investită într-o afacere care prosperează poate depăși prin creditele pe care le provoacă în vederea susținerii progreselor afacerii cu mult cifra inițială investită. Una e forma juridică „a averii", inițial subscrisă pentru finanțarea unei afaceri, și alta e capitalul *efectiv*, utilizat în conducerea întreprinderii, mărit monstruos cu creditele acordate ulterior. „O dată cu creșterea evoluției formelor de întreprindere socială, activul imaterial ca fundament al conducerii economice devine din ce în ce mai important. Apare o separare între acei care au subscris capitalul material (proprietarii acelor «prefered stock», cu dobândă

[1] Această concepție a fost inaugurată de K. Marx în *Das Kapital*. Böhm-Bawerk, *Theorie des Kapitals*, cade în vechea eroare naturalistă a capitalului. J.B. Clark, *Distributions of Wealth*, New-York, 1908, se apropie de concepția marxistă.

[2] Walker spune despre monedă: „money is what money does", adică moneda este *funcția* pe care o îndeplinește.

fixă) și conducătorii afacerii a căror «avere» constă în acțiuni materiale, adică în posibilități de credit. Valoarea și mărimea capitalului oscilează independent de schimbările sau de stabilitatea condițiilor materiale și sunt mai mult determinate de influența psihologiei maselor decât de variațiile cantitative ale capitalului material."[1] Ce devin în adevăr proporțiile modeste ale unei sume de bani subscrise pentru finanțarea unei întreprinderi față de capitalul *real* întrebuințat prin fel de fel de operații financiare în conducerea unei întreprinderi moderne! Așa-numitul „Sachkapital" e doar un punct de plecare. Astfel, spre deosebire de avere, capitalul are un înțeles abstract, pe care îl acordă structura socială a formei economice capitaliste. Capitalismul e o etapă de civilizație economică caracterizată nu prin dominația averii, ci a capitalului inconsumptibil. W. Sombart a definit unele din caracterele principale ale acestei ere economice. El a arătat cu drept cuvânt că forma numită capitalistă se caracterizează prin *raționalizarea* vieții economice. Condițiile locale geografice, psihologice, comerciale, tehnice ale „lansării" unei afaceri sunt cântărite, analizate cu toată armătura unei previziuni raționale. Nimic instinctiv, prea puține elemente spontane și naturale intră în acest calcul economic. A raționaliza o afacere înseamnă mai întâi a o pune în condițiile ei specifice de rentabilitate, a scruta cu prudență viitorul, a evita aventurile riscului. Aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, a stăpâni dorințele excesive de câștig, a amâna profituri imediate pentru a nu compromite securitatea întreprinderii, a reduce rentabilitatea prezentă și adesea a renunța la ea pentru eventualități viitoare de avantagii mai mari. Gustul de câștig nu e totdeauna de

[1] A. Salz, *op. cit.*, p. 213.

esența capitalismului, așa cum crede W. Sombart. Gust de câștig, de o impetuoasă lăcomie, au și cămătarii Orientului, și mandarinii chinezi, și vechii aristocrați romani, care nu au în ei nimic capitalist în sensul specific al cuvântului. „Auri sacra fames" o au într-o doză chiar cu mult mai ridicată birjarii napolitani, gondolierii venețieni, giuvaergiii sud-europeni sau asiatici. Dominația universală a unei absolute lipse de scrupul în câștigul de bani e o caracteristică specială a acelor țări care sunt din punct de vedere al evoluției burghez-capitaliste într-o stare cu mult mai înapoiată. După cum fiecare fabricant o știe, lipsa de acea „conscienzietà" a lucrătorilor italieni în opoziție cu camarazii lor germani e unul din principalele obstacole ale dezvoltării capitaliste în acea țară.[1] Goana după câștig e astfel veche de când lumea. Cucerirea brutală și raptul sunt însuflețite de același dor de profit. Dar ele sunt mai ales mijloace politice și nicidecum economice. Pofta nemăsurată după câștig e mai ales caracteristică țărilor precapitaliste, de acumulare primitivă. Karl Marx are perfectă dreptate când susține că geneza capitalului s-a efectuat prin câștigul datorit exploatării proletarilor de către burghezi. Aceasta s-a întâmplat mai ales în a doua etapă a fazei capitaliste.

Acest proces de inhibiție a irosirii trebuie totuși menținut chiar atunci când din cauza exploatării sociale câștigurile devin mult mai mari. Dacă risipirea ar fi concomitentă cu câștigul, chiar capitalul obținut prin spoliațiunea claselor de jos nu s-ar putea menține. Avem doar exemplul atâtor „băieți de bani gata", care risipesc în

[1] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, p. 319; *Die prinzipielle Eigenart des Kapitalismus*, în *Grundriss der Sozialökonomik*, p. 2–8; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 42.

câțiva ani averi imense, câștigate prin exploatări nemiloase de o viață întreagă, de părinții lor. Capitalul se menține atunci când satisface o anumită intenție voluntară de a deveni și de a rămâne un instrument de producție, care nu trebuie alterat de nici o atingere hedonistă, de nici o dorință de a-l micșora în întrebuințări consumabile. Economiștii englezi de la Stuart Mill încoace numesc această comportare în raport cu destinația economică a capitalului „waiting", care însemnează reținere sau așteptare, iar câteodată o desemnează cu termenul de „abstinence". Prin aceasta, economiștii înțeleg o anumită întrebuințare a averii și a veniturilor, care nu constă în gustarea sau în devorarea bunurilor prezente (Verzehren des Vorhandenen), ci într-o utilizare a bunurilor care pe moment nu aduc nici o plăcere, ci din contra, jertfe și muncă, adică o amânare sau o permutare a plăcerii (Genussverzögerung oder Genussaufschub) în locul unei plăceri nemijlocite... De aceea, capitalul nu este un fapt primar, un dat găsit (ca pământul, puterea de muncă etc.), ci o împrejurare de adaptare a civilizației... S-ar putea considera marii proprietari de vite ai trecutului, ca de pildă patriarhii biblici, ca mari capitaliști, sau cârdurile lor de vite drept capital? Evident, nu. Aceste mari cârduri de vite ar putea fi în cel mai bun caz avere, dar nu capital. Întreg capitalismul se fundează pe o telescopie internă, pe care o văzuse și Aristot, adică pe acea aptitudine de a sacrifica prezentul pentru viitor. Graba, nerăbdarea de a se sătura în prezent, de a compromite astfel continuitatea conștiinței sociale și de a recunoaște necesități suprapersonale pe care le poate aduce ziua de mâine au fost combătute înaintea capitalismului de către diferite religii. Și capitalismul și religia au recomandat cu toată puterea aptitudinea de așteptare. Instinctul agonisirii a fost favorizat și de una și

de cealaltă. Lipsa de prevedere e piedica principală către o economie prosperă. Cea mai grea sarcină a colonizatorilor și a misionarilor coloniali a fost de a deprinde triburile primitive să se gândească la viitor și să nu consume în prezent totul. Din relatările misionarilor iezuiți reiese că cele mai mari dificultăți întâlnite la indienii din Paraguay au fost în această privință. Multă vreme starea inferioară a economiei chineze s-a datorit acestei neputințe de refulare a prezentului. Pentru primitiv, viitorul stă departe, pe când prezentul îl ademenește cu cerințele sale seducătoare și imediate. Aptitudinea de a aștepta viitorul e condiționată de felurite motive. La unele popoare, grija de copii, la altele, spiritul profesional de comerț sau bancă, la altele, aptitudini etnice etc., etc... În unele epoci ale istoriei, această „așteptare" pentru viitor, concretizată în spiritul de acumulare, e legată de situația socială și de psihologia burgheziei.

Nobilii feudali, a căror putere materială era obținută neeconomic, numai prin mijloace de cucerire și furt, obișnuiau să risipească în îndelungi petreceri, în luxul costumelor, în înfrumusețarea locuințelor, în aventuri militare tot produsul cuceririlor lor violente. Neavând la îndemână confiscarea brutală, fiindcă nu avea puterea militară, clasa de mijloc nu găsea altă posibilitate de a strânge oarecare putere economică decât prin sobrietate, prin comprimarea poftelor și prin agonisirea de mici și lente economii. Acolo unde morala nobilitară cerea eleganță și risipă ca un gest de supremă dezinteresare, burghezia era silită la meschine abstinențe pentru a-și apăra cerințele elegante ale vieții. [1]

[1] K. Kautsky, *Die materialistiche Geschichtsauffassung*, vol. II.

Dar ceea ce a contribuit la formarea acestui spirit capitalist cu un rol esențial a fost religia. În celebrele sale studii asupra formării spiritului capitalist, Max Weber crede că mentalitatea protestantă a avut un rol deosebit.

Contribuția calvinistă și lutheranâ sunt neîndoielnice în această privință. Cu toate acestea, chiar înainte de reforma religioasă, unele dogme și prescripții ale religiei catolice au avut influența lor. Încă din evul mediu, religia catolică recomandă asceza față de întrebuințarea bunurilor materiale în doctrina ispășirii. O serie de bule papale și rezoluții ale conciliilor acordă indulgența față de păcatele săvârșite. „Scrisorile de indulgență" au aproape rolul unui cec. Ele se acoperă la prezentare și au darul de a scăpa de vină și pedeapsă. Ele formează începutul unor rente capitaliste. Mai pe urmă Renașterea italiană întărește începuturile unui capitalism bancar. W. Sombart găsește în părerile unui Leon Battista Alberti [1] o serie de învățături și recomandațiuni pentru strângerea unui capital prin renunțări și economie. Influența decisivă însă în încurajarea unei mentalități capitaliste o inaugurează protestantismul, în special ramura calvinistă engleză. Unul din cele mai reprezentative spirite ale acestei religii, Benjamin Franklin, reflectează în scrierile sale cu toată claritatea, după cum a arătat Max Weber, mentalitatea economică tipică a protestantismului. El arată în primul rând că cinstea în comerț nu e numai morală, dar și folositoare, fiindcă ea aduce credit. La fel punctualitatea, silința și măsura sunt virtuți pe care trebuie să le cultive orice capitalist.

Înlăturând orice punct de vedere eudemonist, virtuțile sunt prezentate ca folositoare. Omul trebuie să strângă

[1] W. Sombart, *Der Burgeois*, München, 1913.

bani, cât mai mulți bani, nu pentru a-și satisface nevoile – căci el trebuie să trăiască sobru –, ci pentru a constitui un instrument economic, care se prezintă sub un aspect transcendent. Capitalul devine astfel un scop în sine, și nu un mijloc pentru fericire.[1] Un alt reprezentant al calvinismului anglo-saxon, Richard Baxter, în ale sale *Eterna liniște a sfinților*, precum și în *Christian Director*, ni se prezintă ca unul din cele mai caracteristice exemplare ale felului după care puritanismul concepe capitalismul. După el, risipa timpului în plăceri sau lene e cel mai greu păcat. Trândăvia sprijinită pe liniștea pe care o dau proprietatea și bogăția e refuzul oricărei sforțări către o viață sfântă. Munca concepută ca un mijloc ascetic e o caracteristică a religiilor occidentale în opoziție cu regulele monahale ale Orientului, după care călugărul nu are nici o obligațiune de muncă. Baxter crede că omul trebuie să lucreze ca să fie bogat nu pentru el, ci pentru Dumnezeu. Aici își găsește originea etica profesională modernă. Din respectul pentru meseria sa, omul e obligat să muncească și să o perfecționeze, indiferent de câștigul material pe care îl are.

Înarmat cu acest mod general de a vedea fenomenele economice, puritanismul duce un război complet contra tuturor plăcerilor. Când regii Angliei Iacob I și Carol I dau la iveală faimoasa „Book of sports", după care în zi de duminică sunt îngăduite plăcerile populare, puritanii și morala burgheză pe care aceștia o încurajează se ridică contra acestei îngăduințe regale. Sărbătoarea nu e făcută pentru dansuri și alte petreceri, ci pentru reculegere și pietate. Abea dacă o odihnă e permisă față de munca

[1] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 33–36.

săptămânii. De asemeni teatrul e odios puritanilor. Prezentarea situațiilor erotice li se pare inadmisibilă și vană, adică lipsită de orice folos. Expresiile „superfluities" sau „vain ostentation" desemnează astfel de exhibiții inutile. Viața trebuie trăită simplu și uniform: aici vedem că plăcerile nu numai că îndepărtează de la obligația de a munci, dar ele au și neajunsul de a costa bani. Omul nu este decât administratorul averii sale din grația lui Dumnezeu, ca și servitorul din Biblie, care trebuie să dea socoteală pentru fiecare ban, neavând astfel dreptul de a-și risipi averea. Proprietatea nu justifică astfel decât asigurarea nevoilor urgente ale vieții, și nici într-un caz luxul. Acesta și-l pot permite clasele nobile, și în nici un caz burghezia. Preocuparea principală a acesteia e strângerea capitalului prin economie ascetică. În această privință a avut perfectă dreptate socialistul Eduard Bernstein când a spus că ascetismul e o virtute burgheză. Opreliștile la întrebuințarea consumativă, la ceea ce a fost câștigat ca proprietate duc la formarea de capitaluri productive. Astfel, morala pastorilor englezi și a quackerilor duce la consecințe de ordin strict economic. În lupta lor contra risipei și luxului nobleței, ei învață clasa burgheză să se restrângă în plăceri și cheltuieli, pentru a acumula. Munca neobosită, sobrietatea și ideea că omul e numai girantul propriei sale averi duc încetul cu încetul la formarea raționalismului capitalist. Aproape toți moraliștii și gânditorii religioși puritani cugetă la fel.[1]

Iată deci o curioasă coincidență istorică: preconizând simplitatea vieții și dezlipirea de plăcerile epicureice, religiile, în special cea protestantă, au reușit să favorizeze acumularea de capitaluri, mai mult: să ajungă la o concepție

[1] Max Weber, *op. cit.*, p. 183–189, 201–205.

specific capitalistă, după care averea nu trebuie să servească la consumaţie, ci la producţie, iar proprietarul de capital să fie privit ca un simplu girant al unui bun impersonal, pe care nu are dreptul să-l mănânce, ci să-l fructifice. O dată stabilită această influenţă a religiei, în special a celei protestante, care creează, cu sau fără voia ei, un raport direct între asceză şi capitalism, o serie de alţi factori mai puţin spirituali îşi exercită înrâurirea lor la funcţiunea sa consolidată. Capitalismul se întreţine şi prosperează prin forţele sale proprii. Suspendarea satisfacerii imediate a trebuinţelor ascultă de aici înainte de varii motive.

O veche dispută între economişti, în care figurează numele lui Ricardo, Adam Smith sau Clark, caută a stabili dacă tendinţa către strângere de capital e în funcţie de mărimea sau micimea dobânzii obţinute, adică de perspectiva unui câştig mai mare sau mai mic. Cu drept cuvânt ne asigură Ricardo că, cu cât ratele profitului sunt mai mari într-o societate, cu atât tendinţa către economisire e şi ea mai mare. Mişcarea acumulării fondurilor în cooperativele engleze pare a justifica această aserţiune. Alţi economişti observă însă că Olanda, ţara clasică a acumulărilor crescânde, a avut totdeauna un scont foarte scăzut. Un profit mic înseamnă o organizaţie capitalistă de mare acumulare, iar o dobândă mare a capitalului se găseşte în ţări de capitalism primitiv. O rentabilitate mică presupune astfel un spirit de agonisire care şi-a atins deja efectul, creând mari disponibilităţi capitaliste. Problema se învârte astfel într-un cerc vitios. E mai necesar a căuta alte motive de acumulare decât seducţiunea unei mari dobânzi. La toate acestea trebuie adăugate şi anumite particularităţi naţionale, anumite

stiluri economice etnice după care agonisirea şi plasarea ei se fac într-un fel sau altul.

La unele popoare, de pildă la francezi, economisirea duce mai ales la crearea de averi depuse în „safe"-uri sau consemnate în bănci fără nici o destinaţie economică, dintr-o simplă nevoie de securitate. La americani însă, orice sumă de bani strânsă e destinată unei speculaţiuni financiare, care trebuie s-o dubleze sau s-o tripleze într-o operaţiune adesea plină de risc.

În toate cazurile însă, adunarea de capital e condiţionată de sacrificiul unei pofte prezente în vederea obţinerii unei folosinţe crescute în viitor.

IV*

Acesta e mecanismul psihologic al conduitei economice privită în forma ei cea mai simplă şi mai generală. Dacă privim lucrurile mai de aproape, ele capătă însă un aspect mai complicat. Actul de inhibiţie al consumaţiei nu rămâne, cum cred economiştii şcoalei americane, în domeniul pur individual, el nu se exercită ca o autorefulare, ci se deplasează în mediul social înconjurător. Dacă e vorba de o oprire a consumaţiei, orice individ preferă s-o derive la alţii, să invite pe semenii lui la abstinenţă, decât s-o aplice asupra sa. Fiecare individ tinde să oblige la o renunţare pe un altul, decât să se sacrifice el mereu. Actul suspendării consumaţiei se îndreaptă după legea inexorabilă a egoismului asupra altui grup de indivizi. La o penurie de avuţii, fiecare caută să profite mai mult în dauna altora, lăsând liberă consumaţia sa proprie, dar oprind-o pe a celorlalţi.

* În text: „III" (n. red.).

Economiştii clasici prezintă formarea capitalului numai sub aspectul sacrificiului şi abstinenţei capitaliştilor. „Simpla conservare a unui capital cere o sforţare constantă pentru a rezista la tentaţia de a-l consuma", scrie undeva Courcelle-Seneuil. Acest proces e adevărat, după cum am arătat mai sus, din punct de vedere psihologic. Însă tot aşa de adevărat e că fiecare tinde să împingă conduita economică a suspendării consumaţiei asupra altuia. Astfel, originea capitalului ca şi acumularea lui se transformă într-un mecanism de fraudă subtilă şi invizibilă, dar totuşi perfect reală, prin care consumaţia e interzisă unora, dar îngăduită altora. Originea capitalului şi a acumulării printr-un proces de abstinenţă proprie e extrem de rară. Cazul averilor făcute prin muncă proprie şi prin „economisire" nu trece de un nivel mediocru şi de o extensiune limitată. Asemenea agonisiri se găsesc la unii ţărani chiaburi, la unii meseriaşi (artizani), sau la unii funcţionari superiori. O viaţă întreagă de economii duce abia la o modestă avere. Capitaluri formate prin acest procedeu n-au o semnificaţie economică, ele rămânând la funcţiunea de „avere" fără circulaţie creatoare. Marii capitalişti, departe de a-şi impune un stil de viaţă sobru, îşi ridică „standardul" de existenţă până la nivelul luxului celui mai desfrânat. Afişarea acestei opulenţe e chiar o necesitate pentru ei. Bogăţia ostentativă oferă prezumţii de putere economică şi e generatoare de posibilităţi de credit. În schimb, sobrietatea şi abstinenţa sunt impuse altora, după cum vom vedea, după o „lege de aramă", până la limitele minimum-ului de existenţă.

Originea marilor acumulări, după cum a arătat Karl Marx, se găseşte în două alte condiţii de funcţionare ale sistemului precapitalist şi capitalist.

Prima e ceea ce fondatorul socialismului ştiinţific numeşte „acumularea primitivă" şi care se sprijină pe violenţă şi rapt.[1] Cea de a doua e fundată pe mecanismul „plusvalutei".

„Proprietatea e furt", a afirmat Proudhon. Într-o măsură oarecare, lucrul e adevărat istoriceşte. Marile latifundii s-au format, în epoca feudală, în majoritatea ţărilor, printr-un proces de expropriere în favoarea marilor proprietari şi în dauna micei proprietăţi libere răzăşeşti. Istoricul Radu Rosetti a demonstrat clar acest lucru pentru ţara noastră. În afară de viaţa socială internă, războiul şi cuceririle au fost pentru stăpânitori surse de îmbogăţire prin confiscarea pământului. Triburile cucerite se transformau în sclavi fără pământ, iar cuceritorii deveneau mari proprietari. Clasele sociale, în parte, s-au diferenţiat în acest mod.

În zilele noastre, „acumularea primitivă" în Europa a luat sfârşit. Ea se aplică însă din belşug încă în regimul colonial. Acolo, în perioada eroică a cuceririlor metropolitane, majoritatea mijloacelor de producţie au trecut în mâinile noilor „conchistadori". Proprietăţi funciare, mine de aur şi argint, comerţul cu sclavi, toate aceste mijloace glorioase ale regimului colonial au fost mânuite de aventurieri, capitalişti ai lumii vechi. La ele s-au adăugat societăţile monopoliste de import-export şi cele de navigaţie. Faimoasa „Compagnie des Indes" a fost numai un început. Jafurile, crimele, torturile, sclavajul au urmat.

În ţările europene vechi s-au întrebuinţat şi alte mijloace de acumulare primitivă. Printre ele trebuie să numărăm în primul rând sistemul de impozite pe care le

[1] K. Marx, *Le Capital*, trad. Molitor, Cartea a 8-a.

plăteau numai cei săraci şi de care bogaţii erau scutiţi. Bugetele erau suportate de cei sărmani. Până la începutul secolului trecut, aceste impozite erau concesionate celebrilor „fermieri generali" care, plătind o sumă forfetară, puteau încasa ceea ce voiau. Un Necker sau Turgot, în Franţa, au fost „fermiers généraux". Primele mari capitaluri aşa s-au strâns. Îmbogăţirea uriaşă se efectua fără nici un risc. Au urmat după aceea taxele protecţioniste vamale, pe baza cărora anumite branşe industriale aveau posibilitatea să impuie consumatorilor preţurile pe care le voiau. Cu ajutorul acestor taxe s-a creat un mijloc artificial de a produce imense averi, expropriind muncitorii independenţi şi despărţindu-i de instrumentele lor de producţie. Delapidările financiare, războiul comercial, împrumuturile de stat sunt alte aspecte ale acestor confiscări ale posibilităţii de consumaţie a marilor mase, cărora li s-a impus astfel un regim de adevărat ascetism obligator. Unele din mijloacele de acumulare primitivă se bazează direct pe forţa brutală: războiul opiului contra Chinei, companiile de piraţi, războaiele între triburi. Altele însă se bazează pe puterea politică a statului pentru a impune anumite regimuri de expropriere mai mult ori mai puţin directe.

Aceste regimuri de violenţă au avut ca efect lichidarea vechiului regim feudal şi înlocuirea lui cu începuturile capitalismului. E ceea ce W. Sombart a numit „Raub-Kapitalismus". Aceasta nu trebuie să însemne însă că originea oricărei acumulări este sprijinită numai pe violenţă. Orice act de confiscare, cum observă F. Engels, presupune preexistenţa unei proprietăţi. Ca să fie furată, ea trebuie să existe. În afară de aceasta, raptul urmăreşte şi el un scop economic. El nu se efectuează numai ca să

consume, ci ca să producă. Sclavagiul e destinat creerii de bunuri. Ultima esenţă a violenţei e tot economică, şi prin origine şi prin scop.[1]

Acumularea primitivă priveşte o fază precapitalistă. Ea face loc în sistemul economic actual unei agonisiri bazată pe „plusvalută". Aceasta are un mecanism care a fost descris, după cum se ştie, cu o precizie remarcabilă de Karl Marx. Originea capitalului stă în adunare de ore de muncă neplătită. Capitalistul nu întrebuinţează moneda ca echivalent al bunurilor pe care le cumpără. În adevăr, el nu cumpără *fiindcă are* nevoie de ceva, ci cumpără ceea ce *nu* are nevoie. El face acest lucru pentru a-l revinde şi a câştiga un surplus. De unde vine acest surplus? El nu poate proveni din faptul că cineva a cumpărat lucrurile sub valoarea lor, nici din acela că vânzătorul le-a vândut peste valoarea lor, căci în acest caz câştigurile şi pierderile s-ar compensa. Clasa capitalistă se îmbogăţeşte, printr-un mecanism fatal, fiindcă vinde pe piaţă la un preţ cu mult mai mare decât acela cu care plăteşte munca. Aceasta din urmă nu e plătită decât la limita strictă în care muncitorul nu moare de foame, astfel ca patronul să nu-şi piardă instrumentul de lucru care e fiinţa muncitorului.

„Transformarea banilor în capital cere ca posesorul de bani să găsească în piaţă un muncitor liber, şi anume liber dintr-un dublu punct de vedere. Trebuie mai întâi ca muncitorul să poată dispune ca persoană liberă de puterea sa de muncă, ca de o marfă care-i aparţine; trebuie apoi ca el să nu mai posede o altă marfă pe care s-o poată vinde."[2] Iată cum muncitorimea e privată de orice putere de prosperare economică. Ea e ţinută numai la un nivel de

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. Bracke, vol. II, p. 40, 55 şi urm.
[2] K. Marx, *Le Capital*, trad. Molitor, vol. I, cap. IV, p. 162–190.

întreținere minimă a vieții. Consumația ei e fatal așa de redusă, încât ea provoacă crize de consumație paralel cu acelea de supraproducție.

Furând orele de muncă ale lucrătorului, capitalistul îi interzice orice fel de prosperitate materială. În schimb, el poate acumula în toată libertatea imense capitaluri. Procesul care naște „plusvaluta" trebuie să fie menținut într-un tempo mereu accelerat. Esența capitalismului cere ca operația de confiscare a plusvalutei să fie mereu reprodusă, adică creșterea capitalului productiv în dauna consumației să fie continuă și progresivă. O clipă de oprire, și întregul mecanism e paralizat. Dar suspendarea consumației pentru muncitor, care e condiția primă a acestei funcționări, duce în țările capitaliste înaintate la proletarizarea crescândă prin concentrarea capitalului și deci la o consumație din ce în ce mai restrânsă, care, la rândul ei, provoacă crize ciclice. De aici necesitatea pentru capitalism de a se extinde în afara granițelor, în țări în care procesul de acumulare capitalist nu s-a efectuat, adică în țări de tip primitiv ori feudal. Astfel, capitalul se regenerează prin invadarea în țări necapitaliste.[1]

Apusul ori gloria capitalismului depinde astfel de crearea de noi posibilități de acumulare în țări tinere ori în țări de tradiție economică imuabilă. Sub forma de debușeuri de cumpărare ori de acaparare de materii prime, capitalismul se revarsă peste tot, după principiul vaselor comunicante, acolo unde găsește un teren virgin, neatins încă de procesul capitalist. În ziua când invaziunea lui în astfel de țări va fi oprită, fiindcă ele însele vor intra în faza capitalistă, capitalismul metropolei își va fi trăit traiul.[2]

[1] K. Marx, *op. cit.*, p. 192–193.
[2] Roza Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals*, vol. I, p. 330.

Extensiunea mondială a producției de tip capitalist devine astfel una din condițiile ei istorice de existență. De aici imperialismul economic. Lenin a arătat că această formă este ultima din ascensiunea capitalistă. El a dus mai departe doctrina marxistă, arătând vicisitudinile, formele și dificultățile acestei ultime ere[1]. În această fază, derivarea inhibiției economice se face mai ales asupra țărilor noi din alte continente, asupra diferitelor colonii. Dar și acolo conștiința națională a popoarelor și contradicțiile fatale, devenite structurale, consubstanțiale regimului se revelează în mod inexorabil, și decadența capitalismului ca sistem economic imperialist se evidențiază.

De la acumularea primitivă până la forma imperialistă a capitalismului, „exploatarea omului de către om", adică interdicția consumației altora prin reducerea nivelului de viață al muncitorului, pentru a excita acumularea de capitaluri, se realizează treptat, dar fatal.

[1] Roza Luxemburg, *op. cit.*, vol. I, p. 329; vol. II, p. 115; I. Stalin, *Problemele leninismului*, p. 8.

CAPITOLUL X

CEEA CE E NOBIL

I

Un om sare în apă şi, în condiţii pline de risc pentru viaţa lui, salvează pe aceea a unui copil care trebuia să se înece. Un revoluţionar îşi sacrifică viaţa în temniţă. Un filantrop dăruieşte unei opere de binefacere o bună parte din averea sa. Într-o adunare distinsă, un dandy elegant impresionează asistenţa printr-o alură în acelaşi timp graţioasă şi mândră. Se spune despre un metal sau despre o linie mlădioasă a unui templu că sunt nobile. Tot astfel, despre un cal care are rasă. Iată câteva fapte disparate, culese din compartimente diverse ale vieţii de toate zilele şi cărora le atribuim în mod comun epitetul de nobile.

Care e elementul comun care le leagă în aceeaşi esenţă? Care e caracteristica fundamentală a acestor aspecte variate, pe care le desemnăm cu acelaşi nume? Să încercăm a le sistematiza. Conceptul de nobleţă comportă cel puţin patru puncte de vedere sub care poate fi considerat.

1. Cel dintâi e de concepţie sociologică. De îndată ce tribul primitiv s-a diferenţiat politic, el se scindează în două clase dominante: aceea a stăpânilor şi aceea a celor robiţi. Peste tot, în urma unui astfel de proces, apare un patriciat. El se distinge de comunul vulgului printr-un

costum special, printr-un stil de viaţă materială şi morală deosebit, care merge de la confortul locuinţei şi alimentaţiei, până la anumite „maniere" de comportare, la un ritual în societate, la o morală, la un limbaj şi la o literatură specială.

Conduita acestei clase se caracterizează printr-o indiferenţă mai mult ori mai puţin vizibilă faţă de nevoile materiale imediate, printr-o înăbuşire a tendinţelor animale, printr-o spiritualizare ostentativă în majoritatea atitudinilor, în fine, printr-o predilecţie către valorile de lux. Istoria luxului coincide cu voinţa de ostentaţie, cu o hotărâre de izolare. Luxul e un simbol al puterii de clasă, şi desfăşurarea lui, o sfidare voită faţă de acei cărora accesul în clasa superioară le e interzis, o barieră bine stabilită, punctul de demarcaţiune pe care vulgul nu-l poate trece.[1] La unele popoare primitive există o curioasă instituţie numită „potlatch" şi care constă într-un fel de concurs ţinut între diferiţi membri mai importanţi ai clanului, spre a vedea care poate dărui mai mult. Generozitatea şi risipa sunt semne de putere. „Tournois"-urile medievale aveau indirect aceeaşi semnificaţie. Un nobil, spune Joseph de Maistre, teoreticianul boierimei feudale franceze, e acela care dă mereu şi nu cere niciodată, acela care are numai datorii şi nu revendică drepturi. Bineînţeles că această atitudine e uşoară şi firească la acei care au acaparat mai dinainte totul şi nu mai au ce revendica. De la „potlatch" la Joseph de Maistre nobilul oferă, şi nu cere. El cheltuieşte, se dăruieşte, fiindcă nu e deprins cu „vulgare" reclamaţiuni sau cu socoteli meschine. E o dialectică a prisosului. Mentalitatea sa visătoare şi idealistă nu e „pătată" de gândul nici unei

[1] H. Baudrillard, *Histoire du luxe*, Paris, 1913; W. Sombart, *Luxus und Kapitalismus*, p. 71–76; E. Goblet, *La barière et le niveau*.

utilităţi. Literatura sa lirică e romantică şi plină de imposibile făgăduieli. Stilul amorului e sublim şi absurd.

Dacă luxul înseamnă tot ceea ce depăşeşte utilitatea, mentalitatea nobilă în genere e o mentalitate de lux. Un lux de o calitate insolentă şi ostentatorie, care tinde mai ales să constituie o izolare a clasei în mijlocul celorlalte. Acesta a fost genul de viaţă al patricianului roman, al castelor superioare indiene, al Curţii de la Versailles. O dată însă cu apariţia capitalismului, în Renaşterea italiană, ca şi în sec.[al] XVII-lea şi al XVIII-lea în restul Europei, clasa mijlocie începe să imite viaţa aristocraţiei. Apare atunci un tip de risipă care nu mai e „luxul-barieră", ci „luxul întrecere". Parveniţii întrec orice simţ de măsură. Preocuparea lor e de a depăşi pe acei care i-au sfidat altădată.[1] Având puterea banului de partea lor, ei desfăşoară o orgie de cheltuială, exagerând această tendinţă din nevoia de a lăsa în umbră noblețea care i-a provocat altădată. Nevoia aceasta de exhibiţie, de „epatare", de handicap în cheltuială, care e pornită mai întâi contra clasei superioare, începe mai târziu să se manifeste prin membrii burgheziei, înăuntrul propriei lor clase. Fiecare voieşte să depăşească pe celălalt. Monsieur Jourdain, celebrul „burghez gentilom" al lui Molière, ca şi parveniţii lui Balzac, au nenumăraţi profesori care trebuie să-i iniţieze în secretul diferitelor arte, au o locuinţă fermecată, consumă într-un fast alimentar ori vestimentar tot ce se poate închipui mai scump. Toată această risipă devine la omul de afaceri o prezumţie de credit. Astfel, luxul se disociază de noblețe, aceasta arborând în decadenţa ei tocmai un stil de viaţă sobru şi lipsit, pentru a se separa de „noii îmbogăţiţi", pentru a se singulariza în

[1] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, 1899.

superba ei * mizerie. Căci legea primordială a fiecărei aristocraţii e izolarea. Contrariul conceptului de nobil e acela de comun. A fi nobil înseamnă a ieşi din mulţime, din omenirea standardizată, din ceea ce e omogen şi banal. Funcţiunea nobleței e de a despărţi oamenii nu numai după criteriul naşterii sau al stării sociale, ci după acela al meritului, al calităţii individului. Orice aristocraţie tinde a fi o „aristologie", o selecţie către speţele rare, excepţionale, distinse. Ea e totdeauna o goană contra omogenului, o alegere, o preferinţă pentru valorile rare, contra înclinărilor obişnuite ale maselor. Ea se situează totdeauna la comparativ, pretinzând un plus de calitate, pe cât posibil inaccesibil. Dacă felul ei de viaţă ar fi accesibil, ea s-ar pierde în masa anonimă. De aici ermetismul ei de castă claustrată şi solitară. Etosul aristocraţiei e singularizarea, care nu e numai o poză voită, ci o consecinţă fatală a condiţiei ei.

2. Noblețea poate fi considerată, în al doilea rând, dintr-un punct de vedere biologic. Semnificaţia ei, deasupra oricărui rol social, poate fi şi una de selecţie rasială. Horticultorul care împreunând diferite speţe de flori capătă una mai frumoasă ca toate, sau crescătorul de animale care urmăreşte obţinerea de exemplare din ce în ce mai perfecţionate, prin altoiri, prin acuplări, prin îngrijiri răbdătoare, ca şi eugenistul care urmăreşte îmbunătăţirea neamului omenesc, toţi se străduiesc către o ridicare a nivelului biologic al speţei. Pe lângă aceste culturi, oarecum „in vitro", natura întreagă, în sensul darwinian, operează prin lupta pentru existenţă o selecţie a exemplarelor celor mai înzestrate pentru viaţă. Crescătorul de cai de curse ca şi ferocitatea junglei urmăresc acelaşi ţel. Pentru acest motiv unii filosofi au

* În text: „lor" (n. red.).

așezat noblețea în rândul valorilor vitale, fără să-i acorde alt sens decât acel biologic.[1] Calitatea esențială a acestei valori ar fi cultura purității, îndepărtarea elementelor vulgare și străine care pot altera curățenia totală a unei spețe. Când un crescător de cai sau de câini vinde un exemplar reușit, el îl însoțește de un act de genealogie, de un „pedigree", care caută să dovedească că nici un amestec necurat nu s-a strecurat în viața sexuală a strămoșilor. De aceea, aristocrațiile de pretutindeni au interzis căsătoriile exogene, „mezalianțele", care ar fi putut corci cursul imaculat al atavismelor. Cel care a considerat în permanență noblețea ca o perfecționare biologică a speței umane a fost, după cum se știe, Nietzsche. Noblețea înseamnă, după el, sănătate, nevoie de cucerire, dar mai ales asprime și duritate de inimă, lipsă de milă și de compătimire, eliminarea oricărui sentimentalism care echivalează cu degenerarea și decadența. Omul nobil sfarmă în jurul lui vieți în cruzime și intoleranță și cucerește ceea ce vrea, călcând peste cadavre. „«Wotan a pus în pieptul meu o inimă neîndurată», această vorbă a anticei saga scandinave e în adevăr ieșită din sufletul unui wiking orgolios, căci când un om iese dintr-o astfel de speță, e mândru de a nu fi fost destinat milei. Iată de ce eroul acestei «saga» adaugă: «acela care, când este tânăr, n-are încă o inimă aspră, acela nu va avea-o niciodată». Oamenii nobili și îndrăzneți care gândesc astfel sunt la antipodul susținătorilor acelei morale care găsește indiciile moralității tocmai în compătimire, în devotament, în dezinteresare. Încrederea în sine, orgoliul, o funciară dușmănie și o profundă ironie în fața «abnegației» aparțin cu tot atâta siguranță unei morale nobile ca și un ușor

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 108–109.

dispreț și o sigură bănuială față de milă și de o inimă caldă... Morala stăpânilor afirmă cu severitate principiul său după care nu avem datorii decât față de egali: că față de ființele de rang inferior, față de tot ce e străin, putem să ne purtăm cum ne place, cum ne cere inima și în orice fel, menținându-ne pe deasupra binelui și a răului."[1] Sau în altă parte: „o speță se formează, un tip devine stabil și puternic printr-o lungă luptă contra unor condițiuni constituente și esențial *defavorabile*. Se știe, și pe de altă parte experiența crescătorilor o dovedește, că spețele cărora le e destinată o nutriție supraabundentă și în general un excedent de protecție și de îngrijiri înclină îndată în chipul cel mai intens către alterările tipului și devin bogate în caractere extraordinare și în monstruozități. Să se ia în considerație o comunitate aristocratică, o cetate antică grecească, de pildă, sau poate Veneția, ca instituții voluntare sau involuntare cu scop *educativ*. Vedem acolo o aglomerare de oameni părăsiți, singuri, care vor să asigure triumful speței lor, fiindcă sunt siliți să se impuie sub pedeapsa de a se vedea altfel exterminați. Aici acest confort, această abundență, această protecțiune care favorizează variațiile lipsesc; speța are nevoie numai de ea însăși ca de ceva care tocmai grație asprimei, uniformității, simplicității forței sale poate să se impuie și să se facă viabilă în lupta perpetuă cu vecinii sau cu robii în revoltă sau care amenință să se revolte mereu. Experiența cea mai variată îi arată datorită căror calități... există ea mereu și mereu cucerește victoria. Aceste calități ea le numește virtuți, aceste virtuți singură ea le dezvoltă. Ea procedează cu neîndurare și pretinde chiar neîndurarea. Orice morală

[1] Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, Band II, Carl Hanser Verlag, 1967, p. 149–150 (n. ed.).

aristocratică este intolerantă în educația tineretului, în modul său de a dispune de femei, în moravurile matrimoniale, în raporturile dintre tineri și bătrâni, în legile penale. Un tip care se prezintă cu puține caracteristici, dar cu caracteristici foarte pronunțate, o speță de oameni severă, războinică, înțeleaptă, mută, închisă... o astfel de speță e fixată pe deasupra schimbării generațiilor..."[1].

Aceste idei revin mereu, după cum se știe, ca obsedante leitmotivuri în toată opera filosofului german. Noblețea nu este altceva decât asigurarea triumfului celui mai tare în masacrul junglei. Definiția nobleței după Nietzsche nu e altceva decât o metafizică lirică a concepției darwiniene.

Am văzut că și filosofi mai potoliți, cum e cazul lui Max Scheler, înrâuriți de această viziune, așază valoarea nobleței printre valorile biologice. A proceda așa înseamnă a restrânge pe nedrept sfera valorilor vitale, căci există astfel de valori, cum e de pildă sănătatea sau prosperitatea fizică, care n-au într-însele nimic nobil. Pe de altă parte, atâtea valori spirituale ca cele estetice sau etice și care conțin elemente de noblețe nu implică totuși nici un element biologic. Noblețea, cel puțin în sensul uman, depășește, fără îndoială, ideea de selecție eugenică, căutându-și caracteristicile în alte domenii.

3. În afară de sensul social și biologic, se mai poate gândi noțiunea de noblețe și sub un unghi estetic. Se vorbește adeseori de o ținută a corpului, de un mers sau de un gest nobil. O coloană într-un edificiu arhitectonic, o linie pură într-un desen sau într-o sculptură ne apar drept nobile. Fără a întrebuința o semnificație metaforică, orice

[1] *Op. cit.*, p. 152–153 (n. ed.).

act grațios, adică o mișcare făcută fără sforțare, fără opintire, fără chin, ni se pare de o esență distinsă. Grația presupune o economie de forță, o desfășurare firească, fără adiacențe parazitare, fără risipă de elemente inutile, fără dibuiri dezorientate. Saltul unei căprioare și o frază melodică de Mozart prezintă, în mecanica lor, o suprimare totală a deviațiunilor liniei de forță sau a concursurilor nesolicitate. Grația presupune un exercițiu îndelung, o veche acomodare, o suplețe câștigată prin infinite experiențe eliminatorii, o noutate asimilată până la expresia ei clasică, degajată de încercările ratate, adică turnată în singura ei expresie potrivită. Noblețea estetică înseamnă astfel mai întâi proprietate exactă și expresie precisă. Intră fără îndoială în aprecierea estetică a nobleței analogii cu concepția socială a unei vechi îndeletniciri în rasă și cu perfecțiunea biologică a unor repetate și lungi exerciții și experiențe atavice.

4. Sensul social, ca și cel biologic, oferă oarecum valorii nobile mai multe cadre exterioare de inserare. Domeniul ei de situare specifică rămâne însă cel etic. Ca și binele, ca și adevărul, ca și sfințenia sau dreptatea, noblețea e o valoare morală. Ea poate fi considerată în sine ca atare având, ca și celelalte valori, o existență autonomă. Definiția din punct de vedere moral nu e ușor de făcut, deoarece ea se degajă mai mult printr-o poziție negativă, „per a contrario", față de o serie de non-valori. Astfel, a fi nobil însemnează a fi opusul unor defecte ca: lașitatea, frica, lingușirea, umilința, minciuna, mefiența etc.

Cum vom putea însă degaja o esență unică dintr-o virtute care conține adunată într-însa atâtea elemente de opoziție față de concepte atât de variate? Cum vom putea descifra un caracter unic unei noțiuni care, fără să posede o trăsătură proprie ei, își înfiripă existența numai din

situația contradictorie față de o serie de concepte care, fiecare, e totuși clar delimitat? Dificultate care a făcut pe unii eticieni, în special pe N. Hartmann, să considere noblețea nu atât ca pe o valoare în sine, cât mai ales ca pe un nivel ridicat al altor valori. Printre alte dimensiuni, imperiul valorilor conține și pe acela al înălțimii. Nevoia de a urca mai sus, privirea către ceea ce nu a fost încă conceput în nivelul de altitudine al unei valori constituie tendința către noblețe. A vrea să fii mai bun, mai drept, mai veridic, mai curajos decât gradul comun atins până atunci în aceste virtuți înseamnă a realiza noblețea. Ea se prezintă astfel ca „o teleologie a anticomunului", ca o năzuință către excepțional, către neatins.[1] Această virtute trebuie astfel gândită dintr-un punct de vedere comparativ. Ea nu are o existență autonomă, ci una relativă în raport cu gradul atins de ceea ce e obișnuit. Finalitatea ei e încordarea și depășirea. Scopul ei e tocmai întrecerea oricărui scop. Istoric, ea se confundă cu eroismul, adică cu nevoia de a cuceri ceea ce n-a fost cucerit.

Directiva ei permanentă devine, astfel, o nevoie inexorabilă de ascendență. Noblețe îi repugnă deci orice tendință de compromis, preferința ei tinzând permanent către un caracter absolut. Nu îi convin un stil meschin de dimensiuni mici, măsurile mijlocii, prudente, temătoare, calculate. Ea e caracterizată totdeauna de un stil măreț și pur. Etosul ei nu cunoaște ezitare sau cântărire de avantaje ori de pericole. Oricât ar fi de înalt nivelul atins în realizarea vreunei valori, ea nu poate fi satisfăcută de el, chemarea ei orbitoare fiind obsedată de gândul imposibilului.

[1] N. Hartmann, *Ethik*, p. 358–363.

Singularizare socială, puritate biologică, proprietate și precizie în expresia estetică, depășire și încordare în cadrul etic, iată câteva din aspectele fenomenului de noblețe.

II

Prezentată în cadrul etic ca un grad sau ca un nivel al altor valori, noblețea nu capătă prin aceasta o definiție proprie. Ea rămâne doar ca o dimensiune, dependentă de ființa altor virtuți. A voi mai mult și mai bine în orice domeniu, a tinde către o perpetuă ascendență a nivelului atins de alte valori nu înseamnă totdeauna a realiza noblețe. A năzui către mai multă sănătate, către perfecționare tehnică, a fi chiar mai bun sau mai drept decât alții nu însemnează a fi numaidecât nobil. Definiția nobleții trebuie să fie independentă de domeniul altor valori morale. Pentru a descoperi esența ei proprie, nu vom urma în nici un caz vechile definiții nietzscheene, inspirate de criterii vitaliste. Lărgind accepția strict biologică adoptată de Nietzsche, Max Scheler acceptă totuși concepția după care noblețea ar fi o selecție de forță și de sănătate, adică un rezultat al culturii rasiale. N. Hartmann pomenește în legătură cu noblețea de o aristologie, termen care trebuie să înlocuiască pe acela de aristocrație, întrebuințat de Nietzsche.

Eroarea tuturor acestor concepțiuni stă, după noi, în confuzia ce se face între aristocrație și noblețe. Aristocrația este în toate societățile omenești elita ideală. A domina și exploata o societate datorită puterii fizice, averii sau sănătății nu înseamnă deloc a face un act nobil. Atâtea aristocrații sunt doar crude, lașe, corupte, vicioase. Mânuirea forței se poate face cu mărinimie și eleganță, dar și cu meschinărie și josnicie. În schimb, atâția oameni umili, bolnavi, săraci arată eleganță, generozitate, blândețe

UNIVERSITATEA „OVIDIUS"
CONSTANȚA
BIBLIOTECA
CENTRALĂ

și acea aspirație către ascensiune, către depășirea nivelului actual, care după unii eticieni pare a fi semnul însuși al nobleței. Din oameni modești și umili au ieșit adeseori sfinții, eroii, revoluționarii. Atâtea acte de jertfă sublimă au fost făcute de oameni bolnavi. Omul nobil nu e totdeauna omul tare. Tocmai fiindcă disprețuiește întrebuințarea oricărui mijloc, tocmai fiindcă refuză succesul cu orice preț și în orice condiții, fiindcă alege căile grele și elegante, omul nobil e slab și dezarmat adesea în lupta pentru existență. Neputând utiliza toate mijloacele și lipsit de preocuparea reușitei și de dorul triumfului, el devine deseori un dezadaptat. Se pot colecta mai multe acte de supremă eleganță sufletească la învinșii vieții, la rataţi, la resemnați decât la puternicii triumfători ai zilei.

Străin de categoria succesului, omul nobil e aproape totdeauna puțin înzestrat pentru viață.

Criteriul puterii biologice ni se pare astfel tocmai contrar noțiunii de nobleţe. Am scris altădată undeva că omul nobil e *omul distrat*. În adevăr, din funcțiunile animalice dintre cele mai eficace în lupta dintre specie este conduita de pândă. Animalul, ca și omul primitiv, datorită unei ascuțimi deosebite a simțurilor, sunt atenți la cel mai mic zgomot, la cea mai mică mișcare care se întâmplă în jurul lor. Un freamăt, un ușor zvon de pași poate să semnaleze prezența prăzii. Animalul rapace stă veșnic încordat, proiectat asupra exteriorului pentru a-l folosi în orice moment. Finalismul vital presupune o mare încordare de atenție. La omul primitiv, aceeași scrutare de fiecare clipă a modificărilor care se pot întâmpla * în mediul exterior. În societățile cultivate, aceeași aptitudine se dezvoltă la omul realist sau vulgar care vrea să aibă succes, la arivistul care vrea să ajungă, la prudentul calculat care se

* În text: „întâmpină" (n. red.).

ferește de risc, la egoistul sau epicureul care vrea să se bucure de toate. P. Janet vorbește undeva de aptitudinea specifică a oamenilor bine înzestrați biologic și pe care o numește „funcțiunea realului". E un mod de adaptare perfectă la ambianța înconjurătoare, la cerințele și specificul ei, dar mai ales la momentul prezent, la actualitate. Omul sănătos e un realist cotidian: el nu e nici utopic, nici reacționar. Ajustat mereu numai la ceea ce se cere în clipa prezentă, el e un oportunist.

Dacă acestea sunt caracterele psihice ale deplinei normalități, ușor putem constata că ele nu se potrivesc deloc omului nobil. Dezadaptat față de ambianța sa și de timpul său, el e obsedat de un gând care întrece condițiile temporare. Preocupat să depășească, după cum am văzut, nivelul actual al valorii pe care o servește, el e obsedat mereu de altceva decât ceea ce se întâmplă. Nesatisfăcut de prezent, el îl disprețuiește sau rămâne indiferent în fața lui. E firesc astfel ca el să nu pândească, să nu scruteze, să nu utilizeze datele prezentului și ale realității și să rămână în raport cu ele mereu distrat, mereu proiectat în viitor. Realistul și oportunistul nu lasă să le scape neutilizată nici o întâmplare din lumea care îi înconjoară. Nobleţea e o problemă de atenție încordată la un orizont ideal întrezărit în viitor, și de distracție totală în raport cu realitatea prezentă. Sufletele nobile sunt lipsite de interes pentru imediat, numai fiindcă sunt indiferente la reușită. Obsedate de esența creatoare, ineditul singur interesându-le, sufletele nobile sunt totuși indiferente la recompensă, la sancțiunea premială acordată creațiilor lor. Dacă le-ar interesa succesul, ar însemna că nu mai sunt proiectate în viitor, ci legate de actualitate. Chiar aprobarea posterității e tot o legătură cu un prezent oarecare, fie el cel de mâine,

în timp ce noblețea e tocmai ruperea oricărei legături cu vreo actualitate. Sunt două elemente egal de categorice, egal de exigente în orice act nobil. Pe de o parte, depășirea actualității, deci spiritul creator, pe de altă parte, indiferența totală la aprobare sau la dezaprobare. S-ar putea defini noblețea o creațiune fără intenția succesului social. Dar tocmai această insensibilitate la sancțiune arată sensul antibiologic al nobleții. Viața, categoria vitală, e un sistem de acțiuni și reacțiuni: excitație și reflex, provocare și adaptare în raport cu mediul imediat. Nici un act în ordinea vieții nu rămâne fără răspuns. Orice gest adresat ambianței provoacă o modificare care reacționează la rândul ei. Numai actul nobil e un act unilateral, fără ecou. El se satisface prin el însuși și, ca și opera de artă, e o finalitate fără scop. Dintre toate valorile etice, singura complet gratuită în determinismul ei e noblețea. De aici caracterul ei net avital. Dacă oamenii nobili nu s-ar prezenta într-o proporție redusă în sânul unei societăți, existența speței ar fi amenințată. Nu numai că oamenii nobili nu întăresc sănătatea speței, cum credea Nietzsche, dar ei o pot compromite. Căci cum ar putea reuși în lupta pentru viață un om care ignorează și disprețuiește prezentul și realitatea și căruia îi e indiferent succesul? Ce ușor ar fi răpus de coaliția ipocriziei, a oportunității, a violenței, a utilizării tuturor mijloacelor posibile. Etosul nobleței fiind saltul peste realitate, legea ei constantă fiind depășirea perpetuă, fără oprire, urmează de aci caracterul ei revoluționar. Satisfacția și beatitudinea nu intră în deprinderile ei. Noblețea nu cunoaște echilibru și calm. Viziunile ei întrec în orice clipă datele imuabile, tendințele de liniște și calm. Coincizând cu eroismul, virtutea nobilă umple istoria de răsunetul ei. Ea cere creațiune neîncetată

de valori noi. Prin aceasta, ea se situează într-un caracter permanent opoziționist, într-o ipoteză de excepție, de contrazicere a ceea ce e curent și banal. Pusă față în față cu tendințele biologice ale adaptabilității, ea apare slabă și dezarmată. Cum însă în fiecare mulțime este un dor neistovit de reînnoire, prestigiul ei crește enorm și masele sfârșesc prin a fi angajate în mersul lor spre mai bine. Astfel, ceea ce combate și disprețuiește noblețea e punctul de vedere conservator. Dar aristocrațiile sunt mai ales conservatoare. Denunțam mai sus confuzia între noblețe și aristocrație. *Aceste două noțiuni sunt, după cum se vede, nu numai diferite: ele sunt contradictorii.* Până la instalarea unei revoluții, o elită poate fi socotită ca nobilă, mai pe urmă însă, când năzuința inovatoare se transformă în nevoie de fixare, când principiile care altădată erau deschizătoare de noi zări au sfârșit prin a se încnista, a se scleroza, aristocrațiile neagă total criteriul nobleței. Burghezia care a luptat în 1789 putea satisface acest criteriu. Monsieur Joseph Prudhomme de mai târziu pierduse de mult această calitate, fiindcă îi pierise orice gust de ascendență. Disprețuind funcțiile de adaptare, noblețea nu poate fi definită biologic. Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită nici social, fiindcă aristocrațiile se închid în formule imuabile de viață. Singurul sens al nobleței e cel revoluționar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniștea sa de veșnică îmbunătățire.

CONCLUZII

I. – *Materialism şi spiritualism.* Ajunşi la capătul acestor analize, e nevoie de a îndepărta anumite interpretări false, ce ar putea izvorî dintr-o considerare superficială a unora dintre concluziile acestei cărţi.

În cartea sa asupra lui *L. Feuerbach*, F. Engels propune următorul criteriu pentru a clasifica pe materialişti şi pe idealişti: „Acei care afirmă că spiritul există înaintea naturii şi care, într-un fel sau altul, recunosc crearea lumii, compun tabăra idealiştilor. Acei care consideră natura ca un principiu fundamental se grupează în jurul diferitelor şcoli materialiste." În adevăr, o astfel de clasificaţie cuprinde stigmatul principal al tuturor controverselor între cele două tabere adverse.[1] În toate analizele noastre am considerat natura ca un principiu prim, deci ca un dat. Înaintea ei, cronologic, ca şi gneoseologic, nu putem cunoaşte nici o realitate. Ea e punctul de plecare unic în scrutarea oricărei esenţe ori evoluţii a firii. În lucrarea de faţă, am plecat de la primordialitatea naturii ca de la o axiomă, ca de la o indubitabilă premisă, acceptată ca sigură. Nici un dubiu metodologic în această privinţă.

[1] G. Plekhanov, *Le matérialisme militant*, p. 65.

Dar dacă admitem natura ca un antecedent primar, ca o cauză ultimă şi dacă acceptăm după aceea ideea unei evoluţii dialectice, urmează că transformării datelor naturale îi va urma o serie de rezultate care nu sunt conţinute integral în poziţia primă. Orice evoluţie sintetică presupune în natura rezultatului, a efectului, altceva, calitativ deosebit, decât se găsea în cauză. Altfel n-am avea de a face cu o evoluţie, ci cu un raport de identitate, cu o imensă „petitio principii" cosmologică. Natura e la baza tuturor fenomenelor sufleteşti. Ea e substratul lor general. Dar multiplicitatea cauzelor pornite din sânul acestei naturi, interferenţa lor modifică calitatea momentului dialectic ulterior. Chiar dacă simetria principiului „negaţia negaţiei", indicat de Hegel şi Marx ca fiind la baza oricărei dialectici, n-ar fi aşa de absolută şi dacă opoziţia contrariilor n-ar opera aşa de definitiv, nu e mai puţin adevărat că orice moment dialectic e, dacă nu contrariu, dar cel puţin complet deosebit decât cel care l-a precedat. Se cunoaşte exemplul celebru citat de Engels: „Să luăm un grăunte de orz. Miliarde de asemenea grăunţe sunt măcinate, fierte ori fermentate şi apoi consumate. Dar dacă un astfel de grăunte de orz întâlneşte condiţii normale, dacă cade pe un teren favorabil, el suportă sub acţiunea căldurii şi a umidităţii o metamorfoză specială, anume el germinează. Grăuntele piere ca atare, el e negat. E înlocuit prin planta născută din el, care e negaţia grăuntelui. Dar care e cursul normal al vieţii acestei planete? Ea creşte, înfloreşte, e fecundată şi la urmă produce iarăşi grăunţi de orz. Şi de îndată ce acestea s-au copt, tulpina moare. Şi ea la rândul ei e negată. Rezultatul acestei negaţii a negaţiei: avem din nou grăuntele de orz de

la început, dar multiplicat de zece, de o sută de ori."[1] Şi dacă adăugăm procedee de perfecţionare a sămânţei, după metodele unei agriculturi ştiinţifice, grăuntele, prin atâtea „negaţii ale negaţiei", se va perfecţiona la infinit.

Natura e primul germen. Prin atâtea opoziţii ea creează o realitate extrem de complexă, pe care, în lipsă de alt nume, să o numim „psihicul" omenesc.

Să examinăm toate argumentele aduse în nenumăratele manuale de filosofie din antichitate până azi. Vom fi surprinşi de enorma doză de subtilitate, logică, de sofistica ingenioasă pentru a combate materialismul. În toate argumentele antimaterialiste, e totdeauna o pornire preconceputâ, un „parti pris" pătimaş. Orice doctrină se poate discuta în filosofie în mod senin, afară de cea materialistă. Respingerea lui se face cu o stranie nedreptate şi cu o mare ingeniozitate de artificii cazuistice. Pentru ce? Pentru două motive. Mai întâi, pentru că materialismul e indiscutabil de domeniul evidenţei. Ce experienţă poate fi mai crucială decât încetarea oricărei funcţiuni psihice în urma unei lovituri care distruge somatic substanţa nervoasă? E de ajuns o picătură în plus dintr-o secreţie endocrină: adrenalină, tiroidină ori foliculină, pentru ca cel mai suav caracter să devie exact antipodul său. La evidenţă nu se poate răspunde decât sau cu subtilităţi infinite sau cu insulte diversioniste.

În al doilea rând, materialismul e greu de suportat pentru firile slabe, ele având nevoie de a fi apărate prin iluzionisme comode ori trandafirii. Majorităţii oamenilor le e frică de consecinţele ultime ale materialismului, care presupune ca implicată descompunerea materiei vii şi deci acceptată ideea morţii. Şi oamenii se apără legându-şi ochii.

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*.

Nu e mai puţin adevărat însă că în faţa naturii neînsufleţite (ea însăşi agitată de infinite vârtejuri de mişcare condensată) se opune viaţa, iar vieţii i se opune conştiinţa. Există o ierarhie dialectică de poziţii specifice. A identifica natura inanimată din domeniul fizico-chimic cu sectorul biologic al vieţii şi acesta cu acela psihic al conştiinţei înseamnă a face materialism primitiv, naiv şi simplist. În ultimul moment al evoluţiei, în acela al vieţii sufleteşti, toate celelalte domenii sunt prezente şi totuşi depăşite. Aceleaşi şi totuşi altele: „aufgehoben", după expresia lui Hegel. Într-un act sufletesc natura e conservată şi totuşi întrecută.[1]

Natura nu poate fi deci decât un punct de plecare, ale cărei transformări şi avatarii trebuiesc urmărite în diferite tentative de eliberare prin negaţiuni şi opoziţii de la un domeniu la altul. A proceda altfel înseamnă a cădea în erorile materialismului naiv denunţat de Marx, materialismul grecesc sau acela al sec. al XVIII-lea, al lui Diderot ori La Mettrie. „Filosofia antică a fost un materialism primitiv şi spontan: astfel alcătuită, ea era incapabilă de a lămuri raporturile gândirii cu materia. Dar necesitatea de a limpezi aceste raporturi a dus la doctrine ca aceea a unui suflet separat de corp, apoi la afirmarea nemuririi sufletului, în fine, la monoteism. Vechiul materialism a fost astfel negat de către idealism. Dar în dezvoltarea ulterioară a filosofiei, idealismul a devenit greu de apărat şi a fost negat de materialismul modern.

Acesta din urmă, care e negaţia negaţiei, nu reprezintă simpla restaurare a materialismului antic. Fundamentelor acestuia, materialismul modern adaugă gândirea filosofiei şi a cunoaşterii naturii în cursul unei evoluţii de două mii de ani."[2] A indica cum, cu aceste cuceriri ştiinţifice şi

[1] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 215.
[2] *Ibidem*.

filosofice luate ca îndreptar, natura produce conştiinţa umană, după o serie de suspendări şi deviaţii pe căi întortocheate, nu înseamnă a neglija punctul de vedere al naturii, ci a-l înfăţişa în complexitatea lui.

O dată formată, desprinsă din mediul natural care a determinant-o, conştiinţa umană începe să reacţioneze, luând atitudini opoziţioniste. Cu drept cuvânt scrie Plehanov: „Tot ce s-a spus până în prezent asupra pretinsului caracter unilateral al marxismului se datoreşte numai neputinţei de a înţelege rolul pe care Marx şi Engels îl rezervă acţiunii şi reacţiunii reciproce între bază şi suprastructură". F. Engels, în pomenita sa operă contra lui E. Dühring, [arată] că, în timp ce într-o concepţie metafizică cauza şi efectul se opun într-o antiteză rigidă, din punct de vedere dialectic, „cauza şi efectul sunt idei care nu preţuiesc ca atare decât aplicate unui caz special în legătură generală cu ansamblul universului; cauza şi efectul (natura şi omul) se confundă, se rezolvă în concepţia de acţiune şi reacţiune universală, în care cauzele şi efectele sunt într-o continuă schimbare. Ceea ce ne apare, acum şi aici, ca efect, devine aiurea şi în alt moment cauză."

Aceasta n-are însă nimic comun cu credinţa într-o substanţă spirituală separată, dacă nu preexistentă prefacerilor materiei.

II. – *Dat şi construit.* După cum am văzut, nu se cunoaşte bine cauza pentru care omul la un moment dat al evoluţiei sale a început să slăbească biologic. Faţă de puterea animală, organele au degenerat ca forţă, ca acuitate, ca agilitate şi ca specializare. Fiecare speţă are o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele, ghearele, la altele, coarnele, la altele, otrava, supleţea, tăria muşchilor, ori adresa reflexelor. La om, sunt

reprezentate multe din aceste mijloace de apărare, însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care îl face, biologic vorbind, o fiinţă mediocră. Avem de a face cu o speţă hibridă şi neisprăvită, un animal incomplet şi necaracterizat. Natura nu s-a înscris în organismul lui prin instincte tari şi precise. Organele sale nu s-au diferenţiat în mod hotărât. Am văzut că von Bolk explică acest fenomen prin „legea retardaţiei". La animal, progresul se efectuează înăuntrul organismului prin achiziţii de perfecţionare a funcţiunii organelor. Omul a fost silit, tocmai prin slăbiciunea sa, să câştige perfecţionări în afară, utilizând ca compensaţie instrumente. Securea de silex ori de bronz, utilizarea plutirii lemnelor pe apă sau descoperirea roţii au fost întrebuinţate ca să completeze insuficienţa dinţilor ori a ghearelor, oboseala înotului sau viteza alergatului. Astfel, animalul recurge la elemente date, prin ereditate de generaţii, de natură în corpul său, în timp ce omul e silit să construiască efemer numai în decursul vieţii. A trebuit să se organizeze mai bine societatea, pentru ca acumularea valorilor tehnice să poată fi păstrată ca o comoară ce depăşeşte viaţa insului şi se transmite de la o generaţie la alta pe calea educaţiei şi a tradiţiei. Omul e obligat să neglijeze ori să refuze datul biologic şi să-i opună arma sa supremă, creaţia tehnică. Toată istoria e o uriaşă construcţie alături sau contra naturii. Datul pe care omul l-a găsit încă de la viaţa animală e instinctul ori reflexul în psihologie, anarhia sau patriarhalismul bucolic în viaţa socială, raportul de forţă în etică, risipa în economie, copierea naturii în artă, gândirea concretă în ştiinţă. Acestor îndărătnice reziduuri el le-a opus amânarea în funcţie psihică, generalitatea în gândire, coerciţiunea în societate, transfigurarea în artă, acumu-

larea în economie, răsturnarea raportului de forță în etică, eliminarea relativului din existență în religie.

Datul e echivalent cu haosul. Acesta e primar, nu e construit. Din el, omul a operat o optare. În fața infinității care e elementul presupus ca un substrat permanent în orice categorie logică – cantitatea, calitatea, modalitatea, cauzalitatea, finalitatea, spațiul, timpul, toate presupun infinitul –, s-a ales determinarea. În adevăr, tot ce e determinat e precizat, limitat și ca orice naștere presupune și un sfârșit. A determina înseamnă a alege o singură posibilitate, adică a înăbuși restul. A construi înseamnă a afirma, a determina, adică a nega, a refuza restul. Tot sensul cosmologic și ontologic al existenței e cuprins între acești doi poli: infinit și obstacol. Nedeterminare ori oprire a ei, în forme caracterizate. Obstacolul e o construcție analitică. Din totul nebulos, oprim o anumită formă specială. Din toate științele, moralele, religiile, enumerate ca posibile, se alege, se dă conținut, adică se construiește una. Și pe urmă o alta în perindarea vremurilor. Ceea ce e sub aceste determinări spirituale ori tehnice e doar domnia posibilului, a infinitului. Acesta singur e dat, restul e construit de om.

Părăsind aceste interpretări ontologice, pe care le vom dezvolta într-o lucrare viitoare tratând despre: „Obstacol și infinit", temă care va urmări procesul de inhibiție, în ordinea cosmică; revenind la om și la destinul său, va trebui să recunoaștem că dialectica datului și a construitului comportă multe reveniri sinuoase. Ca în orice proces dialectic, înregistrăm reveniri și regrese. Natura primară nu poate fi complet înăbușită. Ea izbucnește, țâșnește din comprimare, din închisoarea în care o ținem și, în anumite epoci istorice ori în anumite perioade din viața individului, ea se răzbună. Forme primitive, sălbatice

irump în plină civilizație. Impulsivitatea, graba, raportul pur de forță, risipa, anarhia, sub formă de războaie, de violențe, de criminalitate, își fac apariția destul de des, desființând cadrele creatoare ale construcțiilor raționale și pacifice. În viața individului, datorită degenerărilor patologice, surmenajului ori simplei nevoi de odihnă, se ivesc forme de inconștient, de regresiune mintală, care alternează cu opera conștiinței. Copilul, primitivul, alienatul ori psihopatul ne arată asemenea stări native ori regresiuni până la nivelul lor. Revenirile sunt însă mai mult ori mai puțin efemere, și civilizația își reia cursul, ceea ce înseamnă că procesul normal e acela al comprimării datului. Așadar tot ceea ce ne înconjoară; de la mașină la categorie logică, de la sentiment la economie, până la artă și religie, e numai construcție umană.

Se leagă de numele lui Kant o falsă problemă de cunoaștere, aceea a legăturii între subiect și obiect, necesară, după el și după idealiștii care l-au precedat, în orice proces de cunoaștere. Subiectul impune obiectului formele lui de cunoaștere fără de care acesta din urmă nu poate fi înțeles. Rămâne atunci, după concepția idealistă și după aceea criticistă a lui Kant, o porțiune de necunoscut, care scapă formelor de cunoaștere ale subiectului. E faimosul „lucru în sine", „numenul". Ceea ce prindem noi din realitate e numai aceea ce se strecoară prin filtrul categoriilor apriorice care ne dau contactul cu lumea exterioară. Urmează de aici un dualism imposibil de soluționat: acela al deformării de către subiect a conținutului obiectului. O opoziție între două serii de existențe care nu coincid decât în aspectul fenomenal al lumii. Rezumat numai la jocul logic al conceptelor, fără o viziune concret realistă a existenței, idealismul, ca și kantismul (în fond, tot un idealism corectat în câteva

amănunte), reușește să încurce problema cunoașterii punând o falsă problemă.

Dacă plecăm de la punctul de vedere enunțat în această carte, că tot ce ne înconjoară, tot ceea ce ne preocupă și cu care operăm în viață nu e decât construcție, urmează logic că obiectul construit e creat după legile subiectului, că esența lor e una și aceeași.

În natura obiectului, a lumii așa cum o văd prin construcție logică, științifică, filosofică, morală a omului, se găsesc aceleași legi ca și acelea care alcătuiesc structura mentală a subiectului.

Realitatea exterioară, fiind opera construcției culturale a secolelor ce ne-au precedat, conține într-însa elemente identice cu acelea care formează alcătuirea noastră intelectuală. Lumea exterioară e făcută după chipul nostru. Trebuie să fie ceva rațional în lume dacă eu pot s-o pricep ca atare. Subiect și obiect se identifică, ele sunt unul și același lucru. Hegel spunea cu drept cuvânt: „tot ceea ce e real e rațional", adică neputând cunoaște decât ceea ce am plăsmuit cu rațiunea mea, deci cu rațiunea culturii omenești de veacuri, ea trebuie să se identifice cu normele care constituie structura acesteia. Dacă n-ar fi nimic rațional în realitate și rațiunea n-ar fi decât opera mea subiectivă, eu n-aș putea pricepe după canoanele rațiunii această lume exterioară mie. Eroarea kantiană e o eroare de perspectivă. Ea concepe omul în afară și departe de lume. Dar omul *e în* lume, e *implicit* în ea, se confundă cu ea, fiindcă el a creat-o. Ce rămâne în afară de construcțiile mele mentale, ce rest nu poate fi cuprins de ele? Datele naturale? Dar nici acelea nu mai pot scăpa, fiindcă există în mine reziduuri de viață animală care n-au putut fi stârpite și care ne dau măsura, criteriul de a înțelege și acest dat natural, anterior operii constructive a civilizației

omenești, ca un ecou îndepărtat, dar totuși familiar stării mele actuale. Unitatea subiect-obiect e singura concluzie legitimă a oricărei probleme de cunoaștere. S-au făcut nenumărate glume subțiri, de către filosofii kantieni, asupra realismului naiv care consideră conștiința ca pe o oglindă în care se reflectează aidoma, nedeformată, lumea înconjurătoare. Dar evident că imaginea pe care o reflectează conștiința trebuie să fie exactă, deoarece și oglinda și lumea sunt făcute din același material și lucrează după aceleași legi.

Așadar, între lume și om e un raport de identitate, fiindcă nimic nu există din această lume care să nu fie construit de om. Ceea ce nu e construcție e natură, dar și aceasta e comprehensibilă, după cum am văzut, fiindcă rămân în om resturi primitive care sunt apte de a fi înțelese. Mai rămâne totuși ceva care scapă facultăților de cunoaștere identice cu acelea de creație. Sistemul de gândire, de morală, de artă sau de religie cu care operează acum omenirea e doar unul din toate cele posibile. Restul ne rămân necunoscute. Ceea ce rămâne în afară de cunoașterea noastră, adevăratul „numen" e doar infinitul. Evident că finitul nu poate gândi infinitul, dar aceasta nu mai prezintă nici un interes, sau prezintă doar o chinuitoare întrebare metafizică sau religioasă, la a cărei soluții pot concura mitologiile ori sistemele cosmogonice cu caracter de teodicee, adică exercițiile spirituale care pot neliniști anumite suflete cu vocație mistică, dar care ies din problematica unei teorii a cunoașterii de caracter filosofic pozitiv.

Tot în cadrul opoziției dialectice „dat-construit", trebuie lămurită și *problema libertății*. Am văzut cum, în lupta contra datului natural, omul opune propria sa creațiune. Prin aceasta el stinghерește și complică arcanul

de fier al determinismului universal. Filosofii discontinuiști de la Renouvier la Boutroux au arătat cum în fiecare grup de științe din tabloul de clasificare al acestora se introduce mereu un punct de vedere inedit, care scapă explicației din situația imediat anterioară. Matematica nu poate explica fenomenul propriu al științelor fizico-chimice, iar acestea nu pot explica integral pe acela al biologiei, după cum aceasta din urmă e neputincioasă în a lămuri acel „proprium quid" al științelor psihice și sociale. Din toate cele ce au precedat, reiese că omul rezistă cauzalității naturale, se luptă spre a se smulge măcar dintr-o porțiune a determinismului biologic. E vorba aici de o tendință, de o sforțare. Reușește el complet în această prometeică bătălie? Un răspuns afirmativ ar însemna să negăm realitățile imperioase și inevitabile ale organismului, să dovedim că impulsurile sexuale, foamea, dominația brutală, ori raportul de forță pot fi neglijate. Reușim, fără îndoială, să le refulăm, să le derivăm, ori să le întârziem. Ele se răzbună însă și creează din când în când devastări pe care cu greu putem să le reparăm. Datul natural își cere drepturile, și în fața revendicărilor lui nu putem opune decât subterfugii mai mult ori mai puțin precare. E și aceasta o operă de eliberare relativă. Va reuși omul, dat fiind că tendința sa morală, aproape tot sensul său de a fi constă în această luptă, să le înăbușe din ce în ce mai mult? Va urma atunci o eliberare din ce în ce mai mare față de natură. Va rămâne însă mai departe dependența față de propria sa construcție. Dacă față de cea dintâi reușim să ne eliberăm în parte, față de propria noastră operă rămânem mai departe total legați. Putem scăpa parțial pornirilor naturii, dar suntem totuși sclavii logicei, științei, moralei ori religiei pe care am creat-o. Adică suntem sclavii noștri înșiși, ceea ce e tot un fel de libertate, noțiunea de robie

implicând un stăpân străin. Valorile și legile cu care operăm sunt edictate și inventate de noi. Le acceptăm ca atare. E tot ce putem spera în această privință. Ca și în domeniul cunoașterii, ne întâlnim aici cu propria noastră producție. Și după cum acolo cunoașterea și realitatea se confundă, tot așa și aici stăpânul și sclavul sunt una și aceeași persoană.

În cartea sa *Anti-Dühring*, Engels afirmă undeva, despre producția socialistă, că „este săritura omenirii din imperiul necesității în acela al libertății". Această frază a dat multă bătaie de cap tuturor interpreților. S-a pus întrebarea dacă Engels, părăsind calea determinismului științific, a aderat la doctrina libertății integrale formulată în *Critica rațiunii practice*.

Este evident că nu poate fi vorba în cele afirmate mai sus de un sens kantian al libertății. În altă parte din aceeași lucrare, Engels scrie: „Nu în independența visată față de legile naturii stă libertatea, ci în cunoașterea acestor legi și prin aceasta în căpătarea posibilității de a le planifica la anumite scopuri precise". Hegel mai înainte spusese: necesitatea nu e oarbă, decât într-atât întrucât nu e înțeleasă. A pricepe că nu ești independent, și anume pentru ce, înseamnă deja a fi liber. Nu există dezrobire posibilă față de legile naturii. Dar se poate obține prin cunoașterea lor o domesticire, o supunere la planurile noastre. Libertatea voinței omenești constă în a se decide în deplină cunoaștere de cauză. Realizarea unui plan conștient înseamnă libertatea.

Libertatea înseamnă posibilitate de alegere dintr-un complex mai mare de determinanți, analizați în deplină luciditate. Conștiința facilitează o anumită alegere. Nu în sensul *absolut* al unei autodeterminări capricioase și absurde, ci în sens relativ, al comparării, prin oprire a

impulsiei directe, a tuturor motivelor. Comprehensiunea dependenței înseamnă libertate. Urmărirea unui plan preconceput înseamnă suspendarea determinismului simplist și nemijlocit, înseamnă, dacă nu contrazicerea totală a legilor naturale, dar o anumită ezitare în fața lor pentru o optare mai bună în raport cu calitatea motivelor. În orice caz, aceasta înseamnă o eliberare de anarhie, de haos, de hazard și de ignoranță. Nimeni nu poate fi liber față de oricine. Dar alegerea *benevolă* a unei discipline, din convingere, din optare, sau chiar dintr-un interes înțeles, înseamnă totuși libertate. Un om poate fi supus celor mai tiranice ordine. Dacă el le acceptă, nu poate fi vorba de sclavie. Cel care primește rigoarea unei influențe cu plăcere nu se poate numi rob.

„Libertatea, scrie Engels, constă deci în această suveranitate asupra noastră, ca și asupra lumii exterioare, fundată pe cunoașterea legilor necesare ale naturii. Ea e în mod necesar un produs al evoluției istorice. Primii oameni care se diferențiau de regnul animal erau, în orice punct important, tot așa de puțin liberi ca și animalele înșeși. Dar orice progres în civilizație a fost un pas către libertate. În pragul istoriei umane se găsește descoperirea transformării energiei mecanice în căldură, în producerea focului prin frecare. La capătul evoluției găsim invers, transformarea căldurii în mișcare mecanică: descoperirea mașinei cu aburi. Și cu toată gigantica evoluție liberatoare pe care mașina cu aburi a săvârșit-o în lumea socială... e totuși sigur că descoperirea focului prin frecare o întrece în acțiune liberatoare exercitată asupra lumii. Căci această descoperire a dat omului pentru prima oară dominația asupra unei forțe a naturii și prin aceasta a separat definitiv pe om de regnul animal." [1] Astfel, eliberarea omului de

[1] F. Engels, *op. cit.*, p. 171.

natură e o operă a dezvoltării intelectuale. A înțelege pentru ce nu ești liber înseamnă deja a fi liber. Libertatea nu poate avea decât un sens rațional.

Concepției pasive pe care Feuerbach o avea despre om, Marx îi opune o alta, activă: modificările întâmplate în om sunt nu numai rezultatul acțiunii naturii asupra lui, ci și al acțiunii omului asupra naturii. Transformând natura, el transformă și condițiile existenței sale și se transformă și pe sine. De aceea, în tezele sale asupra lui Feuerbach, Marx a protestat contra vechiului materialism după care omul e produsul împrejurărilor și al educației, amintind că „împrejurările sunt modificate tocmai de oameni și că educatorul însuși trebuie educat".

III. – *Omul și dimensiunea timpului.* Spațiul e domeniul animalelor. Ele sunt migratoare prin excelență. Prea puține spețe sunt atașate unui anumit loc. Chiar și acestea trec la transhumanță atunci când resursele locale se istovesc. Jungla, savana, stepa sunt străbătute în lung și în lat de cărduri și stoluri. Păsările părăsesc iarna terenurile reci, emigrează către ținuturi calde și revin apoi în primăvară. Coloniile de pești parcurg mii de kilometri. Simțul orientației cu ajutorul canalelor semicirculare sau cu acela al mirosului e deosebit de dezvoltat la toate animalele. Păsări lăsate în mijlocul oceanului, la sute de kilometri de țărm, se întorc cu precizie acolo de unde au plecat. Toate dimensiunile spațiale: lungimea, lățimea, adâncimea sau distanța, sunt apreciate cu mare dezinvoltură de animal.

În schimb, în ce privește orientarea în timp, animalul e aproape infirm. Aprecierea duratei e foarte slabă, deosebirea între trecut și prezent e șovăielnică, și e aproape sigur că dimensiunea viitorului e necunoscută animalelor. Animalul trăiește simultan în prezent.

Chiar pentru om, conduita temporală e o achiziție recentă. Totuși, memoria la el e mult mai dezvoltată decât la celelalte animale, și simțul trecutului la fel. Imaginația poate specula asupra viitorului. Timpul nu e reversibil, pe când spațiul este.

Cu toate acestea, timpul, în toate perspectivele lui, e cu siguranță o inovație umană. Omul se poate mișca în toate coordonatele lui, îl poate utiliza practic prin măsurători precise: calendar, ceasornic etc., și îl poate gândi abstract și omogen în mod teoretic. Omul se mișcă cu suplețe și abilitate în timp. Conduitele sale de adaptare la mediu se desfășoară, sunt seriate succesiv, așezate una după alta în durată. În orice comportare, el va avea în vedere experiența trecutului și va socoti mereu pronosticurile viitorului. În fața acestuia în special el va aplica fără excepție anumite temporizări. Considerarea exclusivă a prezentului, exprimată prin actul impulsiv, adică adaptarea instantanee e, la om, un simplu reziduu al vieții psihice animalice. Astfel, conduita umană va alege ca răspuns la incitările mediului exterior una din aceste trei operații de reducere a scurgerii temporale: ezitarea, amânarea, inhibiția, adică refularea totală. Toate trei sunt refuzuri de a accepta prezentul, sunt diversiuni de ordin temporal pentru a nu lua în considerare imperativele urgente ale clipei. Toate presupun o experiență care vine din trecut și care exprimă prudență, îngrijorare față de viitor.

Ezitarea iese din slăbiciunea organică a omului. Animalul puternic înzestrat cu instincte și organe se declanșează plin de încredere în sine în mod automat. Neavând, după cum am văzut, nici o specializare precisă de ordin nervos, omul acționează timorat, plin de nesiguranță.

Amânarea presupune lipsa unei soluții la o problemă actuală. *Omul e un animal cunctator.* Acolo unde nu

găsește imediat rezolvarea satisfăcătoare a unei probleme, el o lasă în sarcina timpului, adică a viitorului, sperând o conjunctură mai bună. Dintr-o slăbiciune el obține, astfel, un avantaj. Câte dificultăți nu se rezolvă de la sine, prin trecerea timpului!

Dacă nici ezitarea, care e o scurtă suspendare a scurgerii duratei, dacă nici amânarea, care e perspectiva soluționării mai bune a unei dificultăți în viitor, nu-l pot satisface, omul pășește la suprimarea tendințelor prin *inhibiție*. Aceasta înseamnă suprimarea totală, fără nici o așteptare, a ceea ce se cere satisfăcut în mod impetuos și imediat. Ea ne apare ca o frică față de ceea ce e definitiv, de ceea ce e prea puternic, rezistența la sclavia unui singur factor. Orice inhibiție presupune o înăbușire a unei tendințe. Totdeauna ea înseamnă o *renunțare*. E o eliberare față de chemările plăcerii. De aceea, refularea implică în orice caz un anumit aspect ascetic. E ca un fel de presentiment, cu o viziune rapidă a inconvenientelor, a pericolelor unei anumite ipoteze. E o renunțare anticipativă la o satisfacție aparentă, care ascunde mari dezavantagii. Refularea e conștiința unui obstacol. Dar, în timp ce animalul nu cunoaște decât piedici exterioare, omul e capabil de *autoobstacole*, pe care singur și le oferă. El singur poate opri fascinația prezentului, oferit în jertfă perspectivelor viitorului. Omul, conservator în trecut ori utopic în viitor, e în orice caz un mare *distrugător de prezent*. Omul își alege de obicei o comportare care oscilează între regret și speranțe. Trecutul și viitorul, îndărătnicia rutinară sau viziunea progresistă sunt dimensiunile temporale favorite. El lasă animalului bucuros savoarea oarbă a prezentului.

IV. – *Pesimism și optimism.* La prima vedere, concluziile noastre pot apărea clar deprimante. Dacă e

adevărat că mersul civilizației parcurge o curbă de înăbușire a pornirilor naturale, urmează că progresele conștiinței vor duce la o anihilare a vieții, la o artificializare a impetuozității primare și, prin urmare, încetul cu încetul, la o degenerare progresivă a vitalității omenești. Orice inhibiție prelungită se exercită în dauna vieții, duce la atrofiere. Ne așteaptă astfel un viitor anemic, de cloroză biologică, o înlocuire a năvalnicului impuls nativ printr-o viață debilă, de seră, în care natura omenească se va prăpădi încetul cu încetul. Schopenhauer e primul filosof care a constatat și chiar recomandat acest lucru. Se știe că pentru el toate fenomenele universului sunt aspecte și modalități ale unei îndărătnice voințe care dorește să trăiască și să se afirme în corpurile neînsuflețite, în plantă, în animal și în om. Puterea ei stă în iluzionismul pe care îl creează. Creșterea puterii de reprezentare și înțelegere dizolvă însă, la un anumit grad de înțelepciune, deșartele iluzii și înțelege vanitatea lor. Astfel, ajungând să se cunoască pe ea însăși, după ce s-a afirmat, „ea ajunge să se nege". Înțeleptul, omul de conștiință nu mai e copleșit de violența voinței de a trăi. El se desprinde de ea prin castitate, prin ascetism, prin renunțare și reușește să paralizeze cursele pe care i le întinde voința de a trăi.[1]

Judecând astfel, Schopenhauer se făcea ecoul unei probleme pe care o inventase mai ales sec. [al] XIX[-lea], aceea a *conflictului între viață și conștiință*. Veacul trecut a fost una dintre cele mai creatoare epoci ale omenirii. Invențiile tehnice, revoluția industrială au smuls pe om din inerția tradiției. Religia, care era până atunci panaceul universal al suferințelor omenești, și-a pierdut prestigiul. Raționalismul, fără să poată da răspuns tuturor întrebărilor, a reușit să dea multe speranțe. Rupt de contactul cu divinitatea, omul și-a îngăduit toate criticile și a supus toate dogmele unui liber examen. A urmat o anumită grandomanie a individului, care separat, prin libertățile care i se acordau, și de colectivitate și de vechea lui credință religioasă, a rămas singur cu turburătoarele probleme ale conștiinței. S-a creat atunci în suflete un dezechilibru vecin cu neurastenia. Romanticii au vorbit mereu de „răul secolului" de inanitatea vieții, de singurătatea-omului. După cum se știe, sinuciderea directă de tip Werther, ori aceea indirectă prin intoxicație cu alcool, ca la Musset, Edg. Poe sau Gérard de Nerval, a fost starea oarecum firească a acestei trecătoare dezadaptări. Individualismul crease o stare de adâncă tristețe. Individul eliberat de religie, lăsat față în față cu conștiința sa, s-a paralizat într-o criză de neputință. Scrutarea critică a conștiinței părea că anihilează pornirea irațională a vieții. Pe de altă parte, răspândirea din ce în ce mai amplă a industrialismului, a constructivismului tehnic, îndepărtarea de contactul cu natura, viața urbană artificializase viața. De aici, o ignorare, dacă nu un dispreț pentru ceea ce era frust, primitiv, impetuos. Gustul pentru natură, așa de frecvent la sfârșitul sec. [al] XVIII-lea, pierise cu totul. În secolul trecut s-a creat solitudinea urbană. Conștiința și rațiunea deveneau centrul tuturor speranțelor de ameliorare a suferințelor omenești. Firește însă, viața își cerea și ea drepturile și nu se lăsa înăbușită. De aici, un conflict între instinctul de cunoaștere și instinctul vital, unul creator de luciditate, celălalt creator de ficțiune și iluzie. Viața care amăgește și corupe prin seducțiuni false, pe de o parte, conștiința care risipește negurile și ipocriziile și caută adevărul, oricât de dezolant ar fi el, pe de alta. Schopenhauer e primul exponent al acestui mod de a

[1] A. Schopenhauer, *Le monde comme représentation et volonté*, vol. I, p. 283, 396 și urm.

gândi. Mai aproape de noi, alți gânditori contemporani au luat atitudini similare. Am analizat în altă parte a acestui volum concepția lui Max Scheler. După el, omul se desprinde de mediu, se opune lui, anihilează, ca budistul, viața din el prin progresul „spiritului" (Geist). Concluzia e net pesimistă. Acela care a dat însă o expresie mai radicală acestui mod de a vedea e L. Klages.

În voluminoasa sa operă *Spiritul ca opozant al sufletului*, el arată că, pe de o parte, procesul vieții e inconștient, iar pe de alta, că orice proces de conștiință turbură cursul impetuos al vieții.[1] Spiritul (conștiința) raportează totul la eu. Ea sterilizează actul cunoașterii printr-un fel de egoism special. Tendința ei e nimicirea. Ea constituie un „Nimic pozitiv", golind cunoașterea de orice conținut concret și practic, suprimând realitatea, spațiul și timpul. Conștiința înlocuiește percepțiile trăite cu stări neutre, abstracte. Realitatea sufletului e după Klages, ca și după Schopenhauer ori Nietzsche, voința. Dar conștiința distruge tocmai veleitățile oarbe de trăire ale acesteia. Obținem, în schimbul unor percepții indicatoare pentru necesitatea vitală, concepte indiferente pentru o gândire abstractă și logocentrică. Această artificializare suprimă progresiv orice interes vital. Omul e menit să ajungă o ființă fără afecte și deci fără viață, o ființă degenerată și mecanică ori un extatic de tip oriental.

Funcțiunea de oprire, de inhibiție a psihismului uman nu ni se pare a duce la aceste consecințe pesimiste. *Din contră, putem ușor constata că fenomenul inhibitiv aplicat vieții nu constituie o deprimare, ci un simulent.* Orice obstacol e o provocare care mobilizează într-un organism alarmat, cuprins de panică, multe mai multe resurse, mai

[1] L. Klages, *op. cit.*, vol. I, p. 237, 2.

multe izvoare de energie decât o cale netedă, lipsită de dificultăți. Oprirea constituie în ordinea vitală excitantul principal. Pomicultorii știu că atunci când vor să întinerească un pom îi taie cea mai mare parte din crengi. Atunci, din trunchiul principal țâșnesc peste tot mlădițe tinere. Procesul de cicatrizare a unei tăieturi, a unei răni prezintă un mecanism de proliferare celulară cu mult mai abundentă decât înmulțirea obișnuită a celulelor. Câteodată, o asemenea cicatrice se transformă prin excesul de proliferare într-un cancer: într-atât provocarea la vindecare poate crea excese de reacțiuni vitale. Dificultățile de adaptare în medii geografice aspre creează aptitudini mult mai viguroase, popoare mult mai viteze. E cazul omului de nord, în luptă permanentă cu o natură lipsită de clemență, comparat cu omul de sud, alintat de generozitățile ei.

Ceea ce e adevărat, din acest punct de vedere, în domeniul biologic e valabil și în acel *psihologic*. Repetiția unui excitant suprimă senzația. După câteva minute, nu mai auzim tic-tacul unui ceasornic, nu mai simțim o ușoară și identică atingere tactilă, nu mai vedem o aceeași culoare. Pentru ca senzația să reapară, trebuie o schimbare, o oprire a aceluiași stimulent, adică un fenomen de contrast. În capitolul afectiv, orice sentiment repetat se tocește. Ne trebuiesc ciocniri de emoții diferite, puternice. Un lucru obținut ușor nu ne mai place. Dificultatea creează valoare și în ordinea psihică și în cea economică. Întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol. În morală e mereu valabilă vechea deviză: „L'adversité fait l'homme". Persecuția, sărăcia au creat totdeauna mai multe caractere, mai multe acte de eroism decât confortul și comoditatea. De asemeni, în artă facilitatea, ușurința au nimicit nenumărate talente. Din contră, expresia dificilă,

laborioasă a născut adeseori adevăratele genii. Satisfacția curentă, ușurința realizării și a cuceririi duce la marasmul biologic și psihic care se cheamă plictiseala, acea teribilă stagnare morbidă a organismelor și a psihismelor de care s-au plâns cu atâta oroare romanticii, de la Baudelaire și Musset la Sören Kierkegaard. Există o mișcare dialectică între puțin și mult. Plictiseala e o saturație a abundenței, a reușitei ușoare, a lipsei de obstacole, a contactului cu suficiența, cu succesul, cu perfecțiunea. Insuficiența și piedica, obstacolul și înfrânarea dau strigătul de alarmă. Atunci se dezlănțuie în organism o stare de panică, care adună din motive de apărare o tensiune ce întrece cu mult dimensiunea pericolului.

Un act de apărare se efectuează totdeauna printr-o exagerare în mijloacele acumulate în vederea luptei. Puterile concentrate întrec cu mult amenințarea. Sistemul defensiv e larg risipitor în această privință. El socotește după ipoteza cea mai gravă și pregătește reacțiuni cu mult mai viguroase decât gravitatea amenințării. Funcția de apărare e totdeauna crescută. Tot așa se întâmplă și cu funcțiunea compensației. O deficiență, un atac care paralizează un organism sau o funcțiune solidarizează contra lor într-o alianță mai puternică alte organe și alte funcțiuni.

Dacă examinăm, din acest punct de vedere, sensul istoriei omenești, ne dăm ușor seama că progresul e datorit dificultăților și opozițiilor. Dificultățile creează marile elanuri. Apariția rațiunei și a conștiinței se datorește amânării, inhibiției sau piedicilor pe care aceste funcțiuni le introduc în psihismul automat și impulsiv al omului primitiv. Nu numai că aceste forme sufletești superioare nu ofilesc și nu degenerează forța psihică, dar ele constituiesc permanente tonice către creație și progres. Orice zăgaz

care se găsește pe traiectoria unei energii în desfășurare îi mărește puterea și reacțiunea, prin acumulare și mobilizare. Aptitudinea opoziționistă a omului în raport cu mediul, ruperea de tendințele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcția umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis*, capabil de neîncetată perfectibilitate, de continuu progres. Pentru el nu există imposibil. Toate inovațiile artistice, morale, științifice par la început absurde, ridicole, penibile. Cu încetul însă se încetățenesc. Omul are oroare naturală și instinctivă pentru noutate. Lăsat la dispoziția pornirilor sale naturale, el ar fi rămas ca și primitivii Australiei, milenii în aceeași stare de amorțire. El a fost silit însă să aibă preferința eroică, care întreține căutarea, nemulțumirea față de ceea ce pare bun astăzi, dar care va deveni insuficient mâine. A nu fi mulțumit, a renunța la tihna care ți-o dă putința de a trăi liniștit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd, și totuși aici, în această fecundă dementă, stă tot progresul omenirii. De aici acea ură și ranchiună socială contra tuturor mucenicilor noutății și schimbării. Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porțiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibilă de azi, a căuta să treci prin curaj inconștient peste toate piedicile e considerat de multe ori ca o nebunie. Și totuși, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul.

Multe din aceste temerități par la început gratuite, adică lipsite de folos și de eficacitate. Expediții la poluri, trecerea oceanelor în barcă ori în aeroplan, acțiuni fără scop, câți le-au considerat simple acte de nebuni! Dar autorii lor, fascinați de propriul lor sacrificiu, le cunoșteau instinctiv un rost. Căci numai dificultatea dă tăria.

Probabil făcând aluzie la aceste tentative, al căror rost nu se vede de la început, la această nebunie sublimă a tuturor curajurilor fără utilitate, Goethe a spus: „Gloria ta constă în a nu reuși". „Căutările nebunești sunt rude cu descoperirile neprevăzute. Rolul inexistenței există; funcțiunea imaginarului e reală, și logica pură ne învață că *falsul implică adevăratul.* Se pare deci că istoria spiritului se poate rezuma în acești termeni: «*Spiritul e absurd prin ceea ce caută, e mare prin ceea ce găsește*»".[1] Toate visurile și utopiile noastre își au realitatea lor. A căuta să influențăm pe alții de la distanță, a fabrica aurul, a transmuta metalele, a ne deplasa în mediuri interzise speței noastre, a vizita astrele, a realiza mișcarea perpetuă și mai știu eu ce: facem atâtea visuri încât lista lor se poate oricât lungi. Dar ansamblul acestor vise formează un straniu *program*, a cărui urmărire e legată de însăși istoria oamenilor...

Tot ce numim *civilizație, progres, știință, artă, cultură...* se raportă la această producție extraordinară și depinde de ea în mod direct. Putem spune că toate aceste visuri se leagă de condițiile date existenței noastre finite. *Suntem o speță zoologică care tinde prin ea însăși să varieze domeniul său de existență* și s-ar putea forma o tablă, o clasificație sistematică a visurilor noastre, considerând pe fiecare din ele ca îndreptat contra uneia din condițiile esențiale ale vieții noastre. Există visuri contra gravitației*, visuri contra legilor mișcării. Sunt altele contra spațiului și contra duratei. Darul ubicuității, al profeției, „apa de Jouvence" au fost visate și mai sunt încă și azi sub nume științifice.

[1] Paul Valéry, *Variétés* în *Oeuvres* (Tome I), Bibliothèque de la Pléiade, p. 862 (n. ed.).

* În text: „gravității" (n. red.).

Există visuri contra principiului lui Mayer, și altele contra legii lui Carnot. Sunt altele contra legilor fiziologice și altele contra datelor și facultăților etnice: egalitatea raselor, pacea eternă și universală sunt dintre acestea... Vreau să spun că omul este în mod necesar și fără încetare *opus la ceea ce este* prin grija *a ceea ce nu există* și că face să se nască cu greutate sau cu geniu ceea ce trebuie, pentru ca să dea visurilor sale puterea și precizia realității, și pe de altă parte, pentru a impune acestei realități alterările veșnice care o apropie de visurile sale. Celelalte viețuitoare nu sunt împinse și transformate decât prin mediul exterior. Ele se adaptează, adică se deformează ca să-și conserve caracterele lor esențiale și astfel se mențin în echilibru cu starea mediului lor. Ele n-au obiceiul, după câte știu, a părăsi, de exemplu, fără motiv sau obligații, sau fără o necesitate exterioară clima la care s-au deprins. Ele caută binele în mod orb; dar nu simt înțepătura acestui *mai bine* care e dușmanul binelui și care ne invită să înfruntăm răul.

Dar omul conține în el însuși ceea ce îi trebuie ca să se nemulțumească de ceea ce îl mulțumea. „El nu formează un *sistem închis* de trebuințe, de satisfacții, de nevoi... De îndată ce corpul și foamea sunt astâmpărate, în adâncul său ceva se agită, îl chinuiește, îl ilumineză, îl comandă, îl înțeapă, îl conduce în mod secret."[1] Ce mornă și ce tristă ar fi existența fără aceste perspective de utopie! Ele singure dau preț vieții. Adesea omul își provoacă singur piedică și dificultăți, pentru a sări peste banalul cotidian, care adoarme și tâmpește. Ca să se dezvolte, viața se cere contrazisă: orice elan e depășirea unui obstacol.

[1] Paul Valéry, *Variété*, p. 129. Citatele sunt extrase din textul *La Crise de l'Esprit*, cuprins în *Essais quasi politiques*, din *Variété*, *Oeuvres*, Bibliothéque de la Pléiade, p. 1003 și 1001–1002 (n. ed.).

ANEXĂ

CUVÂNT ÎNAINTE

Studiul prezentat în volumul de față e prima lucrare sistematică, de proporții mai mari, pe care autorul a scris-o de la *Ideea de revoluție*, publicată în 1923. Ea își are originea într-un studiu despre *Definiția omului*, apărut în 1928 în *Viața românească*. Acolo se găsea în germeni ideea generală care a servit drept fundament la edificiul prezentat aici. Pe vremea aceea lucrările lui Max Scheler sau Ludwig Klages, cu care unele concluzii ale *Explicării omului* pot avea înrudiri sau oferi analogii, nu erau încă publicate sau, în orice caz, erau necunoscute autorului. Concluziile încheiate azi datează, așadar, de aproape două decenii în preocupările lui.

În imediata sa înfățișare, studiul nostru se prezintă ca un sistem de rațiune practică. Marile probleme legate de personalitatea umană, de la etică la religie și artă, sunt examinate dintr-un punct de vedere unitar. Marile teme ale lumii morale sunt văzute printr-o interpretare care le așază la bază un „fenomen primar" unic, acela de amânare, de oprire sau de obstacol. Într-o formulă redusă la ultima expresie de simplicitate se poate spune că: „omul e animalul care-și poate amâna sau opri reacțiunile". Ideea de obstacol sau de autoobstacol capătă astfel un rol principal în sensul dat noțiunii de omenie, înțeleasă drept calitatea de a fi om, echivalentă cu aceea de umanitate care, având anexată adiacent și un alt înțeles, a fost înlăturată. Omenie înseamnă, așadar, aptitudinea pe care o implică în el omul, după cum bătrânețea e starea de a fi bătrân, ori animalitatea aceea de a fi animal. Se încearcă astfel de a explica unitar modalitatea însușirei de om. Studiul îmbracă o semnificație umanistă. Ideea de obstacol, completînd ideea de cauzalitate în accepția cosmogonică, aplicată lumii fizice, naturei, va fi încercată într-o altă lucrare în preparație, sub titlul *Obstacol și infinit*.

O astfel de explicație coerentă nu are în ea nimic din obsesia monoideistă a unui sistem metafizic. Ea nu pleacă de la o idee preconcepută pentru a sili fenomenele să intre în ea, ci, plecând de la varietatea faptelor, încearcă să tragă o concluzie de ansamblu. F. Engels în *Anti-Dühring* a arătat inanitatea construcțiilor metafizice sistematice. Cu drept cuvânt însă a admis gândirea generalizantă ca o încheiere închegată a varietății infinite a aspectelor naturei și societății. *Originea speției*, ca și *Capitalul*, fără să fie opere de viziune metafizică, prezintă arsenalul imens al faptelor sub o interpretare unitară. Raportarea fenomenelor la același punct de vedere fecundează prin ipotezele ei nenumărate alte cercetări, împacă soluții adverse care împiedică progresul intelectual prin infinite controverse. A pune ordine în idei e un act de salubritate ideologică. Aceasta nu are nimic comun cu ceea ce se cheamă, către sfârșitul adolescenței intelectuale – care poate fi mai scurtă, ori mai lungă –, a tinde către un „sistem". Starea naiv metafizică e o formă facilă și în definitiv primitivă de gândire, caracteristică începuturilor ca și crepusculului meditației filosofice.

La început „sistemul" e o formă de reacție lirică temperamentală ori de-a dreptul endocrinică, legată de transformările bruște ale pubertății spirituale.

Din fericire, în aceeași epocă, gândirea monotonă unitară e mereu trădată de veleitățile neconținute ale vieții care descoperă prin curiozitatea tinereței mereu alte caleidoscopice perspective. În această fază, aspirația snobistică sau temperamental metafizică e corectată de ceea ce formează esența tinereței: înclinația pluralistă. Din contra, primele semne ale senilității vestesc gustul de a ordona minunatul și infinitul peisagiu al existenței în cenușii viziuni de manie cerebrală. Sistematizarea metafizică e de ordinul sclerozei. Aceste tabieturi gnoseologice trebuiesc refuzate cu orice chip. A explica coherent însă, ajungând – nu plecând – la un punct de sprijin fix, e altceva. Dar chiar în această postură justă generalitatea explicației nu trebuie să întunece autonomia detaliilor, care se cer gândite, pe lângă relația lor cu ansamblul concluziei, în specificitatea lor. Obsesia sistematică nu trebuie să anihileze tot ce nu intră într-un anumit criteriu. Schopenhauer, Marx, Engels, William James ori Scheler au prezentat, pe lângă „sistemele" lor, nenumărate considerații variate asupra unor amănunte, lăsând universului și... cititorului oarecare spirit de descentralizare.

Studiul de față se mai poate prezenta și ca o încercare de antropologie filosofică. În ultimii ani, numeroși filosofi, de la Max Scheler la A. Gehlen, s-au consacrat problemei omului creând, pe lângă vechea antropologie fizică, una filosofică. Monografia noastră despre om se înscrie și ea în rândul acelorași tendințe.

Dar ceea ce am voit mai ales în această lucrare e un studiu asupra suprastructurei societăților omenești, asupra ceea ce constituie realitatea sufletească a omului, manifestată prin morală, artă, religie etc. Structura societăților, luminată printr-o știință impunătoare, la care au contribuit K. Marx, Engels, E. Durkheim, Lenin și Stalin, nu mai prezintă azi prea multe mistere.

Dialectica veșnică a fenomenelor va aduce, fără îndoială, schimbări de înregistrat în viitor. Legile generale au fost însă formulate. Materialismul dialectic răspunde azi complect tuturor problemelor de bază ale structurei sociale, așa cum se prezintă până în mometul de față. Clasicii socialismului au menționat și au recunoscut realitatea unei suprastructuri. Preocupați însă de a indica fundamentul legilor structurale, adânciți în preocuparea ridicării temeliilor prime ale edificiului, pe de altă parte angrenați în vârtejul luptelor politice și al organizării practice, al tacticei de partid ori de guvernământ, ei nu au avut răgazul clipelor de meditație senină, în care să indice – ceea ce ar fi fost posibil numai într-o eră de oarecare victorie socialistă – caracteristica și senzul vieții de suprastructură.

Într-o primă fază s-a încercat pe ici pe colo să se explice manifestările spirituale ca fiind produsul *nemijlocit* al structurei, identice cu aceasta, reieșind din aceleași legi și din aceleași principii deterministe.

Adică s-a încercat contopirea suprastructurei în structură. Engels, în *Anti-Dühring*, a atras atenția asupra acestei identificări sumare și a combătut de asemeni materialismul mecanic și naiv. Lenin, la fel. Nu s-a ținut seamă însă de această observație a maeștrilor. A urmat atunci identificarea fiziologiei cu psihologia, a eticii cu darwinismul, a artei cu copierea naturei etc.

În linii generale, suprastructura ascultă de ordinele ori măcar de influențele hotărâte și inevitabile ale structurei. Cauzele însă fiind multiple, ele se interferează și rezultatul devine complex.

Drumul larg al marii cauzalități urmează clar aceste directive. Văzut de pe o înălțime care-l domină, el pare rectiliniu. Considerat mai de aproape însă, el prezintă întortocheri și reveniri. Diferite momente istorice, prin reziduurile lor, își încalcă influențele. Hegel, ca și Marx, au arătat că progresul prezintă aspectul unei spirale. Revenirile, regresurile, oprelile, înconjururile sunt semănate pe această cale. Toate acestea se desfășoară pe traseul întortocheat al dialecticei hegeliano-marxiste. Dacă n-ar fi negări și afirmări, acceptări și opoziții, n-ar exista mișcare, adică ar fi negată însăși esența dialecticei. Aceasta este și superioritatea concepției evoluționiste hegeliano-marxiste față de concepția simplistă spenceriană. Vladimir Ilici Lenin a înțeles bine sensul adevărat al dialecticei marxiste. „O dezvoltare care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar într-un

alt chip, pe o bază mai înaltă («negațiunea negațiunii»), o dezvoltare care are loc, pentru a spune astfel, în spirală, și nu în linie dreaptă; o dezvoltare prin salturi, catastrofe, revoluții, «întreruperi ale mersului treptat»; prefacerea cantității în calitate; impulsii lăuntrice spre dezvoltare, provocate de contrazicere, de ciocnirea forțelor și tendințelor felurite ce acționează asupra unui corp dat sau asupra unui fenomen sau al unei societăți date; interdependența și legătura strânsă, indisolubilă, a *tuturor* laturilor aceluiași fenomen (la care istoria face să apară necontenit laturi noi), o legătură care înfățișează procesul mișcării universale, proces unic și guvernat de legi – acestea sunt câteva trăsături ale dialecticei, ale acestei teorii a dezvoltării, mult mai bogată decât teoriile obișnuite.[1]

Din vechea trichotomie, teză, antiteză, sinteză a lui Hegel, K. Marx a evidențiat pe concret mersul istoriei, făcut din ciocniri și împăcări, din avânturi și poticneli, din luptă de clasă, din etape istorice care se neagă una pe alta. Luminat astfel de eclerajul dialecticei, mersul societăților omenești devine inteligibil.

Dar dialectica nu se aplică numai în interiorul vieții sociale, și al istoriei. Ea poate privi și raporturile societății cu natura, ale omului cu ambianța cosmică care-l înconjoară. Un precursor al lui Marx, Saint-Simon, vedea sfârșitul luptelor sociale prin deplasarea opoziției și luptei de exploatare a omului de către om la opoziția și exploatarea naturei de către om. Există fără îndoială o *antiteză dialectică între om și natură*. De la tehnicile primitive și de la magie la industrialismul modern, de la religia triburilor la filosofia europeană modernă, omul se smulge din natură și imprimă acesteia tehnica și opera inventivității sale. Natura e ceea ce e dat, civilizația e ceea ce e uman construit. Există o *dialectică a datului și a construitului*.

Marxiștii au insistat de nenumărate ori asupra erorii materialismului mecanic, static, insistând asupra avantajelor explicative ale materialismului dialectic. În această privință, omul e produs al naturei, dar se sforțează mereu să se desprindă de aceasta printr-o luptă continuă. El opune rezistenței naturei o veșnică plăsmuire. Marxismul se sprijină pe ideea construcției tehnice, industriale.

Această construcție în opoziție cu datul natural dă sensul dialectic al suprastructurei. Impulsul economic, manifestat prin formele de producție care explică înăuntrul societății forma generală a suprastructurilor, e și el, prin tehnicile pe care le creează, o formă de construcție umană opusă naturei fruste. Între economie și natură, ca și între artă, religie ori morală, pe de o parte, și natură, pe de alta, e aceeași antinomie.

[1] V. I. Lenin, *Karl Marx*, publicat în ediția a 7-a a Enciclopediei Granat.

Așadar, se poate explica semnificația suprastructurilor din două puncte de vedere. Mai întâi, formele vieții spirituale sunt determinate de structura economiei și de raporturile de producție, așa cum a arătat marxismul. În al doilea rând, felul de viață economic, împreună cu celelalte aspecte de viață sufletească pe care le influențează: arta, religia, morala, apar ca construcții omenești în opoziție cu natura.

Primul punct de vedere a fost lămurit de concepția materialismului dialectic. Ne vom ocupa în acest volum de cel de al doilea aspect, după care însăși conduita economică (a fortiori și celelalte produse ale civilizației) sunt creațiuni obținute prin refularea datului natural.

Aceasta nu înseamnă că lanțul determinismului natural e rupt. El lucrează mereu și e continuu prezent în firea omenească. Numai că el e mereu întrerupt, amânat, complicat, deviat. Dacă am asculta mereu și integral poruncile sale, civilizația nu ar fi posibilă. Numai ciocnirea natură-om poate crea realitatea dialectică. Omul nu e contingent, adică eliberat din cauzalitatea naturală. Singura lui posibilitate de rezistență în raport cu aceasta e *ezitarea*.

Amânându-și reacțiunile, refuzând un determinism vital direct și imediat, el își poate complica și combina răspunsurile. Omul nu se poate smulge din determinismul natural. Dar el îl poate opri o clipă spre a-l domestici și utiliza. Prima sa poziție e de negațiune dialectică, de rezistență, de invenție, de piedici. Omul e un creator de piedici, pentru a-și înfiripa anumite libertăți. Creațiunile sale, de la economie la artă și morală, se înfățișează ca alcătuiri proprii.

O dată tăiat cordonul ombilical care leagă aceste creațiuni de impulsul natural, ceea ce nu înseamnă prin aceasta că s-au suprimat toate legile eredității, ele reușesc să aibă o viață proprie. Să le urmărim în această ipostază.

UNIVERSITATEA „OVIDIUS"
CONSTANȚA
BIBLIOTECA
CENTRALĂ
Nr. inv. 254 520

CUPRINS

Prefață V
Tabel cronologic XXIX

CAPITOLUL I
Afirmările și absențele ideii de om 1

CAPITOLUL II
Definiția omului 17

CAPITOLUL III
Datele antropologiei fizice 40

CAPITOLUL IV
Amânarea, condiție specifică a psihologiei umane 61

CAPITOLUL V
Dialectica bucolicului și a industrialului (Natură și societate) 97

CAPITOLUL VI
Etica, privită ca răsturnare a raportului de forțe 121

CAPITOLUL VII
Arta ca plăcere a artificialității 171

CAPITOLUL VIII
Religia sau eliminarea determinării din existență 199

CAPITOLUL IX
Economia ca suspendare a consumației 268

CAPITOLUL X
Ceea ce e nobil 304

CONCLUZII 318

ANEXĂ
Cuvânt înainte 342